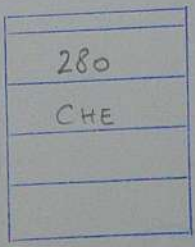
GILBERT KEITH CHESTERTON

ORTODOSSIA

BIBLIOTECA COMUNALE - LUGO DI VICENZA

BANCA ANTONIANA



© 1926 Morcelliana - Brescia
© 1988 Edizioni Martello su concessione della Morcelliana

AVVERTENZA

Sebbene Gilbert Keith Chesterton sia morto nel 1936, l'attualità della sua polemica costruttiva e del suo stile paradossale perdura, per la solidità e acutezza dell'impostazione delle sue opere di riflessione, i cui motivi intimi furono esposti nella sua Autobiografia (pubblicata in lingua italiana a Milano nel 1938).

Al centro della singolare esperienza di pensiero, di vita, di creazione artistica che si impersona nel Chesterton rimane Ortodossia, *questa sorprendente mediazione sulla intelligenza ed il cuore umano e le loro molteplici relazioni con la realtà varia e complessa, da cui è venuta emergendo, suggestiva e convincente, l'idea che il cattolicesimo rappresenta la sanità dell'uomo, l'equilibrio delle sue facoltà spirituali, l'incorporamento armonico e la consacrazione religiosa di tutti i valori che la civiltà è venuta esprimendo, come pure il loro sicuro fondamento.*

Se questa storia della «riscoperta» del cattolicesimo da parte di un uomo «moderno», quando fu pubblicata poté sembrare a taluni una singolarità letteraria, un itinerario che solo uno spirito paradossale come quello del Chesterton poteva percorrere — e inoltre, più per amore di contraddizione che per una logica di valore generale, — oggi una interpretazione siffatta non è più possibile.

Giacché questo sforzo di riconquista, di riscoperta dei valori cattolici di verità e di forza soprannaturale tanto sul piano individuale che su quello sociale sta sempre più assurgendo a tratto caratteristico di vaste cerchie della cultura contemporanea. Questa, infatti, si sente sempre meno

sicura sulle sue orgogliose posizioni immanentistiche e cerca nella vecchia ma sempre vitale tradizione cattolica un'atmosfera di spiritualità non illusoria ma feconda di luce e di forza naturale e soprannaturale.

L'opera, quantunque appartenga al periodo pre-cattolico di Chesterton, senza ambire alla sistematicità filosofica e teologica, incarna tuttavia la «sensibilità» caratteristica del pensiero cattolico e riconosce e accoglie tutti i valori umani nella loro coordinazione gerarchica alla rivelazione e alla grazia.

PREFAZIONE

Gilbert Keith Chesterton è noto in Italia per alcune novelle e romanzi «polizieschi» — o che passano per tali — : «The innocence of father Brown», «The man who was Thursday», *tradotti e divulgati con insolita fortuna. Un altro romanzo* «Manalive», *nel quale il substrato filosofico è più importante, è stato pure tradotto (squisitamenta, da Emilio Cecchi) ma non ancora raccolto in volume.*

Il vero Chesterton, il Chesterton filosofico e «propagandista» cattolico (che ha creato tutto un movimento intorno al suo nome e si è fatto perfino banditore di una nuova — anzi vecchia — dottrina economico-sociale: il distributismo*), è, si può dire, nuovo per l'Italia.*

Orthodoxy *può considerarsi come il primo, fondamentale documento della filosofia chestertoniana: i sempre più numerosi ammiratori, che Chesterton ha specialmente nei paesi anglo-sassoni ed in Francia, lo giudicano il suo capolavoro. Certo, esso è la chiave di volta di tutta l'opera (non escluse le novelle «polizieschе») del fecondo e fantasioso scrittore. Non bisogna peraltro aspettarsi in* Orthodoxy *un libro mistico o apologetico, e nemmeno specificatamente ortodosso. Fu scritto quando l'autore era soltanto sulla via della conversione; il gran passo non fu fatto che dopo la guerra. Ciò spiega quanto può sembrare discutibile delle sue argomentazioni, e anche certe crudezze e stravaganze, che una severa disciplina o una costante educazione cattolica avrebbe indubbiamente evitato.*

L'umorista, umorista di primissimo ordine, fa capolino

continuamente dietro il filosofo; si impadronisce della sua dialettica formidabile e tenta il «sempre più difficile»: il filosofo vi dimostra con una serie di sillogismi serrati, di paragoni palpabili e grossolani fino all'evidenza, la volontarietà della creazione, la razionalità della credenza nei miracoli, la sublimità del sacrificio divino; l'umorista vuole andare più in là: equipara l'elemento personale e volontario della creazione col capriccio che presiede al mondo delle fate, dà larghissimo credito ai fenomeni spiritici, e (sebbene avverta la difficoltà della materia e il pericolo della irriverenza) pretende scoprire nel Redentore il Dio degli atei e dei ribelli.

Anche così tuttavia, Orthodoxy *è un libro «edificante». Qualcuno, a proposito di Chesterton, ha ricordato Pacal: la filosofia della Caduta è infatti alla base del credo di entrambi; Pascal, prima di Chesterton, ha visto lucidamente il paradosso originario del Cristianesimo: «Le grandezze e le miserie dell'uomo sono talmente visibili, che bisogna che la vera religione ci insegni che vi è in lui qualche grande principio di grandezza e al tempo stesso qualche grande principio di miseria. Occorre dunque ch'essa ci renda ragione di questi contrasti sorprendenti...». Ma chi, oggi, siamo sinceri legge più Pascal se non come testo di scuola?*

Chesterton, nella sua veste leggera e scintillante, è uno di quegli inglesi che prendono le cose sul serio. Egli ha preso sul serio le cose dell'anima; e cerca di ravvivare nel mondo moderno (che, a dispetto delle statistiche, va ogni giorno più allontanandosi dal Vangelo) l'efficacia dell'insegnamento e il pungolo della coscienza cristiana.

Le pagine dedicate ad esaltare la perenne e dinamica vitalità del Cristianesimo non possono esser lette senza frutto; né mi paiono senza particolare importanza quelle in cui sono acutamente considerate interferenze tra i valori spirituali e la pratica politica. Non dico che tutta sia da sottoscrivere ad occhi chiusi, ma è bene che molti luoghi comuni (o comodi) siano demoliti e che la gente si abitui a guardare le molteplici facce della verità.

Credo inoltre che un libro come Orthodoxy *possa esser letto non solo con frutto, ma con piacere. Io, almeno, l'ho letto con vera delizia: l'affluenza delle idee ininterrottamente zampillanti, la lingua immediata e raffinata, e sempre ricchissima, l'audacia e la felicità delle immagini (nitide, talora, come un grafico) sono una ricreazione e uno stimolo per la mente di chi legge.*

Mi sono studiato di guastare il meno possibile, nella traduzione, l'arte e gli artifizii chestertoniani. Più che di voltarlo in italiano mi sono sforzato di rendere accessibile agli italiani il testo inglese, rispettandone le singolarità ed il tono generale. Ho perciò conservato alla prosa di Chesterton l'andatura sciolta del linguaggio parlato, specie dove mi è parso (e mi è parso spesso) che il mondo inglese si avvicinasse al toscano; e ne ho conservato, a costo di qualche anglicismo o di qualche oscurità, la precisione verbale; quasi sempre ho lasciato intatte le parole di radice latina, se pure il loro significato dovesse subire lievi alterazioni di sfumatura: ove manchi l'esatta rispondenza fra le due lingue, meglio, secondo me, queste alterazioni di senso nella medesima parola che l'arbitraria sostituzione.

Anche l'ortografia è rimasta press'a poco immutata, salvo quando mi è sembrato utile adoperare, per maggior chiarezza, i due punti o il punto e virgola in luogo del punto fermo. Così ho soppresso qualche particella, di cui non poteva rendersi il valore, e che presa alla lettera, avrebbe inutilmente appesantito il periodo.

In fondo al volume (per non disturbare il lettore che può non averne bisogno) ho aggiunto poche brevi note per spiegare sommariamente le non infrequenti allusioni a casi e cose inglesi, o a cose (segno deplorevole anche questo della nostra «indifferenza» religiosa) più familiari agli inglesi che a noi, come le Sacre Scritture.

La mia modesta fatica è dedicata alla Memoria di mio padre, cristiano cattolico (la distinzione superflua è resa necessaria da molti sedicenti cattolici che cristiani non sono) impareggiabile.

Greve, Quaresima del 1926.

R. FERRUZZI

CAPITOLO PRIMO

INTRODUZIONE
IN DIFESA DI TUTTO IL RESTO

Questo libro risponde ad una sfida: è la sua sola giustificazione. Per uno che appena sappia tenere la spada in mano è sempre un onore accettare un duello. Quando pubblicai, tempo addietro, una raccolta di scritti, frettolosi ma sinceri, sotto il titolo *Eretici*, parecchi critici per la cui intelligenza ho molta stima (ricorderò specialmente G.S. Street) osservarono che era giustissima la mia proposta che ognuno dovesse esporre la propria teoria cosmica, ma che intanto, perciò che mi riguarda, avevo mancato di dare il buon esempio. «Alla mia filosofia — scriveva Street — comincerò a pensarci quando Chesterton ci avrà fatto conoscere la sua». Fu forse imprudente dare suggerimento simile ad uno, come me, fin troppo pronto a scriver libri a ogni più piccola provocazione. Ma dopo tutto, sebbene Strett abbia ispirato e creato questo libro, è padronissimo di non leggerlo. Se lo legge, vedrà che in queste pagine mi son provato a rappresentare, in maniera vaga e personale, con un insieme di quadri mentali piuttosto che di deduzioni razionali, la filosofia alla quale sono pervenuto. Non la chiamerò la mia filosofia, perché non l'ho fatta io: l'hanno fatta Dio e l'umanità; ed è questa filosofia che ha fatto me.

Spesso ho avuto la fantasia di descrivere in un ro-

manzo la figura di un «yachtman» inglese,[1] che, per un lieve errore di calcolo nella sua rotta, scoprì l'Inghilterra credendo di avere scoperto una nuova isola nei mari del Sud. Poiché sono sempre troppo occupato, o troppo pigro, per scrivere questo magnifico lavoro, mi contenterò di ricavarne gli spunti di ragionamento filosofico. Quest'uomo che — armato sino ai denti e preparato a esprimersi a gesti — sbarca per piantare la bandiera britannica sulla cima di un tempio barbarico, che viceversa è il Padiglione di Brighton, farà probabilmente l'impressione di un pazzo. Non tocca a me negare che si possa prenderlo per tale. Ma chi credesse che egli agisca veramente da pazzo, o che almeno la pazzia sia in lui l'emozione unica e predominante, vorrebbe dire che non ha approfondito con sufficiente delicatezza la ricca natura romantica dell'eroe di questo racconto. Il suo errore è un errore invidiabile; ed egli lo sa, se è l'uomo che io figuro. Che cosa potrebbe essere più delizioso che provare nel giro di pochi minuti gli affascinanti terrori di un lontano viaggio e l'intima tranquillità di chi torna a casa sua? Che cosa potrebbe esservi di meglio che il divertimento di scoprire il Sud-America senza l'inevitabile disgusto di dovervi approdare? Quale impresa più gloriosa che organizzare una grande spedizione alla Nuova Galles del Sud e constatare, in uno scoppio ineffabile di lacrime, che essa non era se non la vecchia Galles del Sud? È questo, mi pare, il più grave problema che possa proporsi un filosofo, e sarà questo, in certo modo, il maggior problema

[1] Il romanzo è stato scritto da Chesterton sotto il titolo *Manalive*. L'eroe di questo romanzo parte alla ricerca delle cose che ha, commette adulterio con sua moglie e fa il giro del mondo per arrivare a casa sua.

del presente libro. Che cosa possiamo noi escogitare per trasportare la nostra casa in mezzo alle meraviglie dell'universo? Come può questa strana città cosmica, con i suoi cittadini dalle molte gambe, con i suoi vecchi e mostruosi lampioni, darci al tempo stesso il fascino di una città sconosciuta e la comodità e l'onore di essere la nostra abituale dimora?

Mostrare che una fede, o una filosofia, è vera da tutti i punti di vista, sarebbe troppo grande impresa anche per un libro più grande di questo; è necessario scegliersi un sentiero nella vastità di un tale argomento, ed è quanto mi propongo di fare. Vorrei, cioè, chiarire come la mia fede risponda a un doppio bisogno spirituale, il bisogno di quel miscuglio di cose familiari e di cose stravaganti, che il Cristianesimo ha chiamato romanzo: giustamente, perché questa parola ha in sé il mistero e l'antico significato di Roma. Chi si accinge a trattare un argomento deve sempre cominciare col circoscriverlo: prima di stabilire che cosa non vuol dimostrare. Quel che io escludo dalla mia dimostrazione, che anzi intendo considerare come terreno comune fra me ed un qualsiasi lettore, è questa tendenza verso una vita attiva e immaginativa, pittoresca e piena di curiosità poetica — di quella vita che si direbbe essere stata sempre il sogno di un buon occidentale. Se uno dice che l'annientamento è meglio dell'esistenza, o che una esistenza «bianca» è preferibile alla varietà ed all'avventura, costui non appartiene al pubblico al quale io parlo. Se uno preferisce il niente, posso dargli il niente. Ma quasi tutti coloro che ho conosciuto, in questa società occidentale in cui mi trovo a vivere, accetterebbero questo postulato fondamentale: che noi abbiamo bisogno di una vita praticamente romantica, combinazione di

qualche cosa di strano e di aleatorio con qualche cosa di sicuro. Abbiamo bisogno, guardando il mondo che ci circonda, di avere insieme la sensazione della sorpresa e la sensazione dell'accoglienza. Abbiamo bisogno di trovare in questo paese delle meraviglie la felicità, senza tuttavia sentirci completamente a nostro agio. Tale adempimento del mio credo è quello che soprattutto perseguirò in queste pagine.

Io ho poi una particolare ragione per riferirmi all'uomo dello «yacht» che scoprì l'Inghilterra. Quell'uomo sono io; l'Inghilterra l'ho scoperta io. È un po' difficile che questo libro riesca a non essere unilaterale ed egoistico; e sarà anche difficile, per verità, che riesca a non essere monotono. Mi libererò così dall'accusa che più mi dispiace: quella di essere spiritoso. Io odio il puro, vuoto sofisma; ed è forse salutare per me che mi si accusi generalmente di fare dei sofismi. Niente è per me più disprezzabile che il paradosso per il paradosso: la ingegnosa difesa di ciò che non è difficile. Se fosse vero — come è stato detto — che Bernard Shaw vive sui paradossi, egli dovrebbe essere, a dir poco, milionario; un uomo della sua attività mentale potrebbe inventare un sofisma ogni sei minuti. Far dei sofismi è altrettanto facile che dire delle bugie. La verità, invece, è che Shaw è atrocemente imbarazzato per il fatto che non può dire una bugia se non crede fermamente che sia la verità. Anch'io subisco la stessa intollerabile schiavitù. Non ho mai detto niente in vita mia soltanto perché lo credessi grazioso; e pure ho anch'io la mia vanagloria e avrei potuto credere che fosse grazioso appunto perché lo dicevo io. Altro è narrare un incontro con una Gorgone o con un Grifone, creature che non esistono, e altro è scoprire che il rinoceronte esiste e trovar divertente il fatto

che egli ha l'aria di non esistere. Uno cerca la verità, ma può darsi che istintivamente insegua le verità più straordinarie. Io dedico questo libro, con i sentimenti più cordiali, a quell'allegra genìa di persone che non possono soffrire quello che scrivo e che lo considerano — con piena ragione, secondo me, — come una pagliacciata da circo o come uno scherzo noioso anziché no.

Perché, se questo libro è uno scherzo, lo scherzo è a carico mio. Sono io che ho scoperto con inaudito coraggio quel che era stato scoperto prima. Se c'è un elemento di farsa nelle pagine che seguono, la farsa è tutta a mie spese: questo libro spiega come immaginai d'essere il primo a mettere piede a Brighton e dovetti invece persuadermi che ero l'ultimo. Esso racconta le mie difficoltose avventure alla caccia dell'evidenza. Nessuno può pensare che il mio caso sia più ridicolo di quanto lo pensai io stesso; sono io il personaggio buffo di questa storia e non ammetto ribellioni che mi rovescino dal mio trono.

Io confesso qui liberamente tutte le stupide velleità della fine del secolo XIX. Come tutti i ragazzi che si rispettano, ho voluto essere in anticipo sulla mia età. Come loro, ho voluto essere qualche diecina di minuti in anticipo sulla verità. La conclusione è stata, che mi sono trovato in ritardo di diciotto secoli. Ho fatto uno sforzo per esagerare giovanilmente la voce dell'annunzio delle mie verità; e sono stato punito, come meritavo, nel modo più comico: le mie verità le ho conservate; senonché, ho scoperto non che esse non erano verità, ma semplicemente che non erano mie. Quando fantasticavo di stare in piedi da me solo, mi trovavo in questa ridicola posizione: che mi appoggiavo, senza saperlo, a tutto il Cristianesimo. Può darsi, il Cielo mi perdoni, che abbia

tentato di essere originale ma non sono riuscito ad inventare, da me, che una copia peggiorata delle tradizioni già esistenti nella civiltà religiosa. L'uomo dello «yacht» credeva di essere il primo a scoprire l'Inghilterra; io credevo d'essere il primo a scoprire l'Europa. Ho tentato di fondare di mia testa una eresia; e quando stavo per darle gli ultimi tocchi, ho capito che non era altro che l'ortodossia.

A qualcuno servirà di passatempo la narrazione di questo «fiasco» tutt'altro che disonorevole. Ad amici o nemici potrà dar gusto sentire come io abbia gradualmente appreso dalla verità di qualche sperduta leggenda, o dalla falsità di qualche filosofia in voga, cose che avrei potuto imparare dal mio catechismo — se mai lo avessi imparato. Ci può essere chi si diverta a leggere, come io abbia trovato in un tempio anarchico, o in un club babilonese, quel che avrei potuto trovare nella più prossima parrocchia. Se c'è chi vuole apprendere come i fiori del campo e le frasi dette in omnibus, gli accidenti della politica e i travagli della giovinezza, contribuiscano insieme, in un certo ordine, a produrre una certa convinzione della ortodossia cattolica, questo libro è forse fatto per lui. E, poiché in tutte le cose c'è una ragionevole divisione di lavoro, io, che ho scritto il libro, per nessun motivo al mondo mi indurrò a leggerlo.

Voglio aggiungere qui una nota forse pedantescamente superflua, ma che, come tutte le note, deve stare al principio. Questi saggi mirano unicamente a discutere il fatto che la teologia cristiana (nel suo nucleo centrale sufficientemente rappresentata dal Credo degli Apostoli) è la maggior sorgente di energia e di sanità morale. Non pretendono discutere la seducente, ma diversa, questione di quella che sia oggi l'autorità cui spetti

proclamare questo Credo. La parola «ortodossia», come è adoperata qui, vuol dire il Credo degli Apostoli nel senso in cui è inteso da chiunque si chiami cristiano e secondo le generali direttive storiche di coloro che aderiscono a un tale credo. Io sono stato costretto per ragioni di spazio, a limitarmi a ciò che io ho preso da questo credo; senza occuparmi dell'altra questione, molto dibattuta fra i cristiani moderni donde, cioè, noi abbiamo preso questo credo. Questo libro non è un trattato ecclesiastico; è una specie di sommaria autobiografia. Ma, se c'è chi desidera conoscere le mie opinioni circa la vera natura della autorità, basterà che G.S. Street mi lanci un'altra sfida, e io scriverò per lui un altro libro.

CAPITOLO SECONDO

IL MANIACO

La cosiddetta gente di mondo non capisce nulla del mondo: si basa unicamente su poche massime ciniche, che per di più non sono vere. Ricordo che passeggiavo un giorno con un fortunato editore, il quale fece una osservazione che avevo sentito fare tante altre volte prima, e che quasi si potrebbe assumere come motto della vita moderna. Nel sentirla ripetere ancora una volta, capii ad un tratto che non significava nulla. L'editore aveva detto: «Quell'uomo farà strada: egli crede in se stesso». In quel momento alzai la testa e i miei occhi caddero su un omnibus che passava e che portava scritto «Hanwell»[2] — Vuoi sapere — chiesi — dove sono gli uomini che più credono in se stessi? Te lo dico subito. Conosco uomini che hanno più di Napoleone e di Cesare una fiducia colossale in se stessi. So dove splende la stella fissa della certezza e del successo. Posso guidarti ai troni dei super-uomini. Gli uomini che credono veramente in se stessi sono tutti nei manicomi.

L'amico editore pacatamente obiettò che, dopo tutto, ci sono moltissimi uomini che credono in se stessi e che non sono rinchiusi in un manicomio.

— Sì, ce ne sono — riposi — e tu sei meglio di tutti in grado di conoscerli. Quel poeta ubriacone, di

[2] Luogo di cura per i malati di mente, presso Londra.

cui ti guarderesti bene dall'accettare le tragedie orripilanti, è un uomo che credeva in se stesso. Quel vecchio ministro, col suo poema epico che ti fa sempre scappare nel retrostanza, è un uomo che credeva in se stesso. Se tu consultassi la tua esperienza di affari, invece della tua cattiva filosofia individualistica, vedresti che il credere in se stesso è una delle caratteristiche più comuni degli imbecilli. Gli attori che non possono recitare credono in se stessi; così pure i debitori che non pagheranno mai. La completa fiducia in sé non è solamente un peccato: è una debolezza. Credere assolutamente in se stessi è una credenza isterica e superstiziosa come credere in Joanna Southcote.[3] A tutto ciò il mio amico editore ribatté con una risposta profonda ed efficace: — Bene; ma se l'uomo non deve credere in se stesso, in che cosa dovrà credere? — Pensai un poco, e gli dissi: — Vado a casa a scrivere un libro per rispondere alla tua domanda. — E il libro che ho scritto è questo. Penso che il punto di partenza di questo libro può essere quello da cui nacque la nostra discussione: i dintorni del manicomio. I maestri di scienza moderna hanno cura di cominciare le loro ricerche da un fatto. Anche i vecchi maestri di religione sentivano la stessa necessità; e cominciavano dal fatto del peccato — un fatto pratico come le pa-

[3] Visionaria inglese; nacque nel Devonshire verso il 1750. Passò tranquilla tutta la gioventù: fu serva in una casa, lavorò presso un tappezziere. Verso i quarant'anni cominciò a dar segni di squilibrio, e si mise a fare la profetessa: prima limitandosi a predizioni sul bel tempo e sulla pioggia, poi occupandosi della situazione politica d'Europa e delle vittorie di Napoleone. Pretendeva essere la donna dell'Apocalisse, che ha la luna sotto i piedi e una corona di dodici stelle sul capo. I suoi numerosi seguaci aspettarono invano che partorisse il messia da lei preannunciato. Abbandonata, dopo questa delusione, morì il 27 dicembre 1814, lasciando numerosi volumi delle sue profezie.

tate. Un uomo poteva o non poteva esserne lavato con acque miracolose; ma era indubitabile che aveva bisogno di essere lavato. Ai nostri giorni, certi studiosi di cose religiose qui a Londra, — e non si tratta di puri materialisti — hanno cominciato a negare non già l'acqua miracolosa, sulla quale si può discutere, ma il fatto indiscutibile della sporcizia. Certi nuovi teologi mettono in discussione il peccato originale, la sola parte della teologia cristiana che possa effettivamente essere dimostrata. Alcuni seguaci del Rev. R.J. Campbell, nel loro fin troppo fastidioso spiritualismo, ammettono bensì che Dio è senza peccato — cosa di cui non potrebbero aver la prova nemmeno in sogno — ma, viceversa, negano il peccato dell'uomo che può esser visto per la strada. I più grandi santi, come i più grandi scettici, hanno sempre preso come punto di partenza dei loro ragionamenti la realtà del male. Se è vero (come è vero) che un uomo può provare una voluttà squisita a scorticare un gatto, un filosofo della religione non può trarne che una di queste deduzioni: o negare l'esistenza di Dio, ed è ciò che fanno gli atei; o negare qualsiasi presente unione fra Dio e l'uomo, ed è ciò che fanno tutti i cristiani. I nuovi teologi sembrano pensare che vi sia una terza più razionalistica soluzione: negare il gatto.

Stando così le cose, non è più possibile oggi — se il nostro discorso vuol essere indirizzato a tutti — partire, come facevano i nostri padri, dal fatto del peccato. Questo fatto, che era per loro (ed è per me) tangibile come l'asta di una lancia, è quello che più specialmente è stato svisato o negato. Ma non credo che i moderni, se negano l'esistenza del peccato, siano giunti ancora a negare l'esistenza del manicomio. Siamo tutti d'accordo che c'è un colasso dell'intelletto, altrettanto certo quanto il

crollo di un edificio. Gli uomini negano l'inferno, ma non, ancora, Hanwell. Ai fini del nostro preliminare ragionamento ci può servire l'uno come l'altro. Vale a dire: come una volta ogni pensiero e teoria si giudicava in quanto ne difendesse la salute dell'anima, così ogni pensiero o teoria moderna può giudicarsi in quanto corrisponda o meno ad uno stato di sanità dello spirito.

Vero è che alcuni parlano della pazzia con disinvolta leggerezza come di cosa per se stessa attraente. Ma la riflessione di un minuto basterà a persuaderci che si può parlare di belle malattie, soltanto quando il malato è un altro. Un cieco può sembrare pittoresco, ma ci vogliono due occhi per vedere quello che c'è di pittoresco. Così la selvaggia poesia della demenza può soltanto apparire a chi ne è immune. Per un pazzo la pazzia è quanto ci può essere di più prosaico, perché per lui è la realtà. Un uomo che crede di essere un galletto, è come se davvero fosse un galletto. Uno che crede di essere un pezzo di vetro, è stupido come un pezzo di vetro. La coerenza del suo spirito è quella che lo rende stupido e pazzo al tempo stesso. Per noi può essere anche divertente in quanto vediamo quel che c'è d'ironico nella sua immaginazione; egli va a finire ad Hanwell precisamente perché non lo vede. In una parola, le originalità colpiscono soltanto le persone normali; non colpiscono le persone originali. Ecco perché per le persone normali il tempo trascorre con ritmo più vivace mentre le persone originali si dolgono sempre della stupidità della vita. Questa è ancora la ragione per cui i romanzi moderni vengono subito a noia, mentre le vecchie novelle delle fate durano sempre. Le vecchie novelle hanno per protagonista un ragazzo qualunque. Sono le sue avventure che lo rendono interessante; e lo rendono interes-

sante appunto perché è un ragazzo qualunque. Nel moderno romanzo psicologico, il protagonista è un anormale: il centro è fuori centro. Onde le avventure più straordinarie non hanno in lui una ripercussione adeguata, e il libro riesce monotono. Si può fare la storia di un eroe in mezzo ai dragoni, non quella di un dragone in mezzo ai dragoni. Le novelle delle fate hanno per oggetto un uomo normale in un mondo anormale. Il solito romanzo realistico di oggigiorno ci presenta le gesta di un lunatico essenziale in un mondo idiota. Cominciamo dunque con la casa dei pazzi: da questa fantastica taverna del male prendiamo le mosse per il nostro viaggio intellettuale. Se dobbiamo non perdere di vista la filosofia della sanità di mente, la prima cosa da fare è di eliminare un grosso e diffuso equivoco. Si dice che l'immaginazione, specie l'immaginazione mistica, è pericolosa all'equilibrio mentale dell'uomo. I poeti sono di solito ritenute persone psicologicamente non serie; il lauro che cinge la vostra chioma richiama non di rado la paglia di cui amano adornarsi i pazzi. I fatti e la storia smentiscono totalmente questo punto di vista. La maggior parte dei poeti veramente grandi sono stati non solo perfettamente sani ma anche pratici della vita. Se Shakespeare ha realmente custodito i cavalli, vuol dire che lo sapeva fare meglio degli altri. Non è l'immaginazione che produce la pazzia; è la ragione. I giuocatori di scacchi diventano pazzi, non i poeti; i matematici, i cassieri possono diventar pazzi; non gli artisti che creano. Con ciò non intendo, come si vedrà, prendere a bersaglio la logica: dico che il pericolo è piuttosto nella logica che nell'immaginazione. La paternità artistica è un fenomeno di sanità come la paternità fisica. Se in un poeta c'è stato qualche cosa di morboso, ordina-

riamente è stato perché egli aveva nel suo cervello qualche lieve macchia di razionalità. La morbosità di Poe, per esempio, deriva non dalle sue qualità di poeta, ma dalle sue facoltà di analista. Anche il giuoco degli scacchi era troppo poetico per lui; non gli piaceva perché era pieno di torri e di cavalieri, come un poema; confessava di preferire le pedine della dama, più rassomoglianti ai semplici punti neri di un diagramma. Ma la prova più convincente si ha forse nel caso di Cowper, il solo grande poeta inglese finito pazzo: egli fu condotto alla follia dalla logica, da una brutta logica di importazione straniera: la logica della predestinazione. La poesia non fu la sua malattia, ma la sua medicina: fu quella che, almeno in parte, lo conservò sano. Egli poteva qualche volta dimenticare — fra le ampie acque ed i bianchi gigli acquatici dell'Ouse — l'inferno rosso e riarso verso il quale lo trascinava il suo disperato fatalismo. Dannato da Calvino, fu quasi salvato da John Gilpin.[4] Dovunque ci voltiamo, possiamo vedere che l'uomo non diventa pazzo perché sia un sognatore. I critici sono assai più pazzi dei poeti. Omero è completo e calmo: sono i suoi critici che lo spezzettano in stravaganti brandelli. Shakespeare è indubbiamente se stesso; qualcuno dei suoi critici ha scoperto ch'egli era un altro. San Giovanni Evangelista, che vedeva nelle sue visioni tanti strani mostri, non deve aver visto mai esseri così mostruosi come taluno dei suoi commentatori. Il fenomeno è semplice: la poesia è sana perché naviga liberamente in un mare senza confini; la ragione cerca di traversare quel mare senza confini e gli pone dei confini. Il risultato è l'esaurimento mentale,

[4] Capolavoro di William Copwer, celebre poeta satirico (1731-1780).

simile all'esaurimento fisico del signor Holbein.
Accettare tutto è un esercizio, comprendere tutto è uno sforzo. Il poeta desidera solo l'esaltazione e l'espansione, un mondo per distendervisi; gli piace vedere la sua testa sollevarsi nel cielo. Il logico pretende di rinchiudere il cielo nella sua testa; e la testa scoppia.
Particolare minimo, ma non insignificante, è che questo errore va comunemente accompagnato e corroborato da una citazione sbagliata. Avete udito mille volte ripetere la famosa frase di Dryden: «Il grande genio, è parente stretto della follìa». Egli era un genio, e sapeva meglio degli altri che ciò non era vero. Sarebbe stato difficile trovare un uomo più romantico e più sensibile di lui. Dryden[5] ha scritto invece: «I grandi spiriti sono spesso parenti della follìa» e questo è esatto. È la prontezza dell'intelletto che è sempre in pericolo di crollare. Bisogna ricordare di che specie d'uomo parlava Dryden. Egli non parlava di un visionario fuori del mondo, come Vaughan o Giorgio Herbert. Egli parlava di un cinico uomo di mondo, di uno scettico, di un grande politico. Sono questi gli uomini che sono vicini alla pazzia. Il loro calcolo instancabile sul proprio e sull'altrui cervello è pericoloso: è sempre pericoloso per una testa fare dei calcoli su un'altra testa. Una persona spiritosa si domandava perché si dicesse: «Matto come un cappellaio»; un'altra più spiritosa potrebbe rispondere che i cappellai diventano matti a furia di misurare le teste degli uomini.
E se i grandi ragionatori sono spesso maniaci, è altrettanto vero che i maniaci sono spesso grandi

[5] Celeberrimo poeta inglese del '600.

ragionatori. Quando io ebbi una polemica col *Clarion* sul libero arbitrio, quell'amabile scrittore che è R.B. Suthers disse che il libero arbitrio è pazzia, perché significa agire senza causa, e le azioni di un pazzo sono senza causa. Non mi indugierò qui sul disastroso errore della logica deterministica: è ovvio che, se una qualsiasi azione, anche quella di un pazzo, può essere senza causa, il determinismo è finito. Se un pazzo può rompere la catena della causalità, perché non la potrà rompere un uomo normale? Ma voglio fare un rilievo anche più pratico: un moderno socialista marxista potrebbe non saper nulla del libero arbitrio, ma sarebbe strano che non sapesse nulla delle malattie mentali. Eppure, evidentemente, Suthers non sa che cosa voglia dir pazzo. Tutto si dice di un pazzo, ma non che egli agisca senza causa. Se si potesse parlare di azioni umane senza causa, esse sarebbero, se mai, certe piccole azioni che un uomo sano compie senza annettervi importanza: fischiettare camminando, colpire l'erba col bastone, darsi pedate sui garretti o fregarsi le mani. È l'uomo felice che fa le cose inutili; l'uomo malato non ha la forza di abbandonarsi all'ozio. Queste azioni fatte negligentemente e senza scopo sono proprio di quelle che il pazzo non potrebbe mai capire; il pazzo (come il determinista) vede in ogni cosa un eccesso di causa. Il pazzo troverebbe un significato cospiratorio in quest'attività a vuoto. Battere l'erba sarebbe, per lui, un attentato alla proprietà privata, colpirsi le gambe sarebbe un segnale fatto ad un complice. Se il pazzo potesse liberarsi per un momento dalle preoccupazioni, ridiventerebbe savio. Chi per disgrazia, ha avuto che fare con persone che erano folli, o sull'orlo della follìa, si sarà accorto che la loro più sinistra qualità è una chiarezza di particolari vera-

mente terrificante: essi connettono una cosa con l'altra sopra un piano più complicato di un labirinto. Se discutete con un pazzo, è oltremodo probabile che abbiate la peggio: perché il suo cervello cercherà tutte le strade per non essere trattenuto da argomenti che lo condurrebbero ad un retto giudizio. Egli non è trattenuto dal senso del ridicolo o dal sentimento della carità o dalle mute certezze dell'esperienza. Egli è tanto più logico in quanto ha perduto ogni affetto sano. La frase con la quale generalmente si designa la pazzia è sotto questo rispetto sbagliata. Il pazzo non è già l'uomo che ha perduto la ragione, ma l'uomo che ha perduto tutto fuor che la ragione.

Le spiegazioni che dà il pazzo sono sempre complete e spesso, in un senso puramente razionale, esaurienti, o, per esser più precisi, la spiegazione del pazzo, se non è conclusiva, per lo meno è tale che non ammette replica; il che si può osservare specialmente in due o tre specie di pazzia, delle più comuni. Prendiamo, per esempio, uno che creda ad una cospirazione contro di lui: potrete obiettargli una sola cosa: che nessuno pensa a cospirare contro di lui, che anzi tutti lo negano; ma questo è esattamente quanto avviene quando esiste una vera cospirazione. La sua spiegazione, dunque, si attaglia ai fatti quanto la vostra. Prendiamo un altro che si sia messo in testa di essere il legittimo re d'Inghilterra; l'unica risposta esauriente che potrete dargli è che le autorità lo dichiarano pazzo. Ma se egli fosse davvero il re d'Inghilterra, alle autorità esistenti non resterebbe da fare altro che dichiararlo pazzo. Così se uno dice che egli è Gesù Cristo, non è risposta sufficiente per lui il dirgli che il mondo nega la sua divinità, perché il mondo negò anche quella di Cristo.

Tuttavia, egli ha torto. Ma se noi pretendiamo di stabilire il suo errore in termini esatti, vedremo che non è così facile come potevamo supporre. Forse per essere più vicini al vero bisognerà dire questo: che la sua mente si muove in un cerchio perfetto ma ristretto. Un cerchio piccolo è infinito, come un cerchio grande: ma, pur essendo egualmente infinito, non è egualmente grande. Allo stesso modo una spiegazione assurda è completa come una spiegazione giusta, ma non abbraccia un campo altrettanto vasto. Una pallottola è tonda come il mondo, ma non è il mondo. C'è una universalità angusta, come c'è un'eternità breve e ristretta: si può vederlo in molte religioni moderne. Ora, parlando in termini empirici e superficiali, possiamo dire che il segno più deciso e più sicuro della pazzia è questa combinazione tra l'assolutezza logica e la limitazione spirituale. La teoria del pazzo spiega un gran numero di cose, ma non le spiega in un campo sufficientemente largo. Voglio dire che se avessimo a che fare con un cervello sulla china della pazzia, dovremmo anzitutto pensare a dargli aria, più che a dargli materia di discussione, a convincerlo che c'è qualche cosa di più spazioso e di più fresco che la soffocazione dell'argomento in cui vorrebbe rinchiudersi. Torniamo al primo dei casi che ho preso come tipici: supponiamo un uomo, fissato a credere che tutti cospirino contro di lui. Se ci fosse dato esprimere la nostra protesta e reagire contro quella forma di ossessione, noi dovremmo presso a poco dir questo: — Riconosco che il tuo caso è interessante, che hai ragione di preoccupartene e che molte circostanze stanno come dici tu. Ammetto anche che la tua spiegazione spiega una quantità di cose... Però quante altre ne lasci fuori! Credi proprio che non ci siano

nel mondo altre storie che la tua e che tutti si occupino dei fatti tuoi? Son disposto a menar buoni tutti i particolari del tuo racconto: forse quell'uomo che è passato sembrando non vederti, l'ha fatto apposta; forse il poliziotto che ti ha chiesto il nome, lo sapeva già. Ma quanto saresti più tranquillo se tu ti persuadessi che tutta questa gente non si cura affatto di te! Quanto si allargherebbe l'orizzonte della tua vita se tu cercassi di farti un poco più piccolo, se tu guardassi gli altri uomini con quella piacevole curiosità con cui gli altri si guardano fra loro, se li vedessi camminare tali quali sono, nel loro splendido egoismo e nella loro coraggiosa indifferenza! Cominceresti ad interessarti di loro man mano che essi non badassero più a te. Usciresti fuori da quel minuscolo e pretenzioso teatro, nel quale si sta sempre recitando la commedia del tuo piccolo complotto e ti sentiresti sotto un più libero cielo, in una strada piena di cose e di uomini nuovi. — Supponiamo, ora, si tratti del secondo caso di pazzia, quello dell'uomo che rivendica il suo regno. Il vostro primo impulso sarà di rispondergli: — Benissimo, tu sai di essere il re d'Inghilterra. E a te che importa? Cerca, con uno sforzo eroico, di essere soltanto un essere umano e di guardare dall'alto in basso tutti i re di questo mondo. — E veniamo al terzo caso, quello del pazzo che dice di essere Gesù Cristo. Se doveste dirgli quello che pensate, voi gli direste: — Tu sei dunque il creatore e il redentore del mondo; ma che piccolo mondo dev'essere! In che piccolo cielo devi abitare, con gli angeli non più grossi delle farfalle! Come dev'essere triste essere Dio; e un Dio impotente! Ma non c'è proprio una vita più piena e un amore più desiderabile del tuo, deve proprio l'umanità riporre la sua fede nella tua piccola penosa misericordia? Quanto saresti

più felice, quanto saresti più te, se il martello di un più alto Dio mandasse in frantumi il tuo piccolo cosmo, disperdendo le stelle come scintille e ti lasciasse in libertà, padrone di guardare al di sopra o al di sotto di te, come fanno tutti!

Non bisogna dimenticare che la scienza, nella sua attività pratica, segue questo sistema di fronte alla malattia mentale: non cerca di discuterla come una eresia, ma di romperla come un incantesimo. Né la scienza moderna né l'antica religione credono ad una completa libertà di pensiero. La teologia condanna certi pensieri chiamandoli blasfemi; la scienza condanna certi pensieri chiamandoli morbosi. Per esempio, talune società religiose dissuadono più o meno gli uomini dal pensare a cose sessuali. La moderna società scientifica dissuade in modo assoluto dal pensare alla morte: è un fatto, ma da considerarsi come un fatto morboso. E quando deve trattare con soggetti la cui morbosità confina con la pazzia, la scienza moderna si cura della pura logica meno di quanto se ne curino i Dervisci danzanti. Non basta infatti, in questi casi, che l'infelice desideri la verità, deve desiderare la salute. Niente lo può salvare, altro che una cieca fame per la normalità, per una normalità mentale: è l'organo stesso del pensiero che è diventato malsano, non regolabile e per conseguenza indipendente. Gli uomini possono salvarsi unicamente con la volontà e con la fede. Nell'atto in cui si muove esclusivamente la loro ragione, essa si muove secondo la vecchia linea circolare: gli uomini gireranno chiusi in questo circolo logico, come un uomo in un vagone di terza classe dell'Inner Circle continuerà a girare in tondo nell'Inner Circle, finché non si decida a compiere il volontario, vigoroso e mistico atto di scendere a via Gower. Quello che conta, qui, è la

decisione; una porta deve essere chiusa per sempre. Qualunque medicina è la medicina della disperazione; qualunque cura è una cura miracolosa. Curare un pazzo non è discutere con un filosofo, è cacciare un demonio; per quanto dottori e psicologi possano mettere tutta la calma possibile in una impresa di questo genere, il loro atteggiamento sarà profondamente intollerante — intollerante come Maria la sanguinaria.[6] Il loro atteggiamento infatti è questo: quell'uomo deve smettere di pensare, se vuol seguitare a vivere. Consigliano, in sostanza, una amputazione intellettuale: se la tua testa ti offende, tàgliala; è meglio non solo entrare nel Regno dei Cieli come un bambino, ma magari come un imbecille, piuttosto che con tutta la nostra intelligenza finire all'inferno — o ad Hanwell.

Tale è il pazzo che conosciamo: un ragionatore, spesso un ottimo ragionatore. Senza dubbio egli potrebbe essere battuto dalla pura ragione, e la causa esser vinta contro di lui anche in base alla logica. Ma può esser vinta anche più nettamente in termini generali ed estetici. Egli è preso nella nitida e ben illuminata prigione di un'idea: è teso verso un punto solo, fino all'esasperazione: manca di sane e salutari esitazioni e complicazioni. Ora, come dicevo nella introduzione, io mi sono proposto, in questi primi capitoli, di dare non tanto il diagramma di una dottrina quanto dei quadri di un punto di vista. Mi sono fermato a lungo sulla mia visione del pazzo per questa ragione: che il pazzo mi interessa alla stessa guisa

[6] Maria Tudor, che restaurò il cattolicesimo in Inghilterra, dopo Enrico VIII, regnando dal 1553 al 1558. Fu soprannominata «la sanguinaria» per la reazione violenta da essa esercitata contro gli acattolici.

dei pensatori modernissimi. Questa nota caratteristica, inconfondibile, che mi raggiunge da Hanwell, io la risento tale e quale, oggi, dalle cattedre della scienza e della scuola, e la maggior parte di questi maestri di pazzia sono maestri di pazzia per diversi lati. Presentano esattamente quella combinazione, che io osservavo, di una ragione espansiva ed esauriente, insieme con un senso comune ristretto. Sono universali nel senso che, accettata una spiegazione, per quanto sottile, la portano alle estreme conseguenze. Ma un campione, per quanto si tiri da tutte le parti, resta un campione. Essi vedono una scacchiera di dadi bianchi sul nero, la applicano all'universo, e vedono bianco sul nero. Anch'essi, come il lunatico, non possono mutare il loro punto di vista: non possono, con uno sforzo mentale, vedere nero su bianco.

Prendiamo il primo e più ovvio caso di materialismo. La spiegazione che dà del mondo il materialismo è di una semplicità da demente. La sua argomentazione è sul tipo di quella del pazzo; abbiamo la sensazione che essa risolva tutto, mentre lascia tutto in questione.

Guardate, per esempio un materialista intelligente e sincero come il signor McCabe, e avrete precisamente questa unica impressione. Egli capisce tutto, e niente vale la pena di esser capito. Il suo mondo può esser completo in ogni vite, in ogni rotella, ma è ancor più piccolo del nostro. Il suo schema, come il lucido schema del pazzo, sembra inconsapevole delle energie ad esso estranee e della larga indifferenza della vita; trascura le più elementari realtà, le lotte dei popoli, l'orgoglio delle madri, il primo amore, la paura del mare. La vita è così grande, e il mondo è così piccolo: è quasi il più piccolo fòro dove l'uomo possa nascondere la sua testa.

S'intende che non mi occupo qui dei rapporti fra queste dottrine e la verità, ma per ora, soltanto dei loro rapporti con la sanità. Mi riprometto di affrontare più tardi la questione della verità obiettiva; per ora parlo soltanto di un fenomeno di psicologia: non pretendo di dimostrare ad Haeckel che il materialismo è falso, come non ho preteso di provare all'uomo che crede di essere Gesù Cristo che egli prendeva abbaglio. Noto il fatto che in entrambi i casi abbiamo la stessa specie di completezza e di incompletezza. Voi potete spiegare la detenzione di un uomo ad Hanwell tra la indifferenza del pubblico dicendo che è la crocifissione di un dio di cui il mondo non è degno. La spiegazione regge. Così voi potere spiegarvi l'ordine dell'universo dicendo che tutti, anche le anime umane, sono come foglie che si aprono sopra un albero indefinitamente ignaro — il destino della materia. Anche questa spiegazione regge, sebbene, naturalmente, non sia esauriente come quella del pazzo. Ma l'importante qui è che non solo la mente umana normale respinge tutte e due le spiegazioni, ma le respinge con la medesima obiezione; la quale, all'ingrosso, consiste in questo: che se l'uomo di Hanwell è il vero Dio, egli è troppo poco dio, e similmente, se il cosmo del materialista è il vero cosmo, esso è troppo poco cosmo. Sono concetti, per così dire, rattrappiti. La deità sarebbe molto meno divina di molti uomini, e (secondo Haeckel) la vita universale sarebbe molto più grigia, ristretta e volgare che non i vari lati di essa. Le parti sarebbero più grandi del tutto.

Perché bisogna tener presente che la filosofia materialistica (vera o non vera che sia) pone delle limitazioni superiori a quelle di qualsiasi religione. In un certo senso tutte le idee intelligenti sono ri-

strette: esse non possono essere più grandi di se stesse. Un cristiano è limitato nello stesso senso in cui è limitato un ateo. Egli non può pensare che il cristianesimo sia falso e continuare ad essere cristiano, così come un ateo non può credere che l'ateismo sia falso e continuare ad essere ateo. Ma può darsi che, sotto qualche particolare riguardo, il materialismo sia più restrittivo dello spiritualismo. Il signor McCabe mi considera schiavo perché non sono libero di credere nel determinismo. Io posso considerare schiavitù la mancanza in lui della libertà di credere nelle fate. Ma se noi esaminiamo i due veti, vediamo che il suo è qualche cosa più di un semplice veto come il mio. Il cristiano è pienamente libero di credere che in molte cose c'è un ordine prestabilito e uno sviluppo inevitabile, mentre al materialista non è lecito ammettere nel suo meccanismo senza imperfezioni una, sia pur lieve, macchia di spiritualismo o di miracolo. Il povero signor McCabe non è padrone di credere al più minuscolo spirito folletto, neanche così minuscolo da entrare in una pimpinella. Il cristiano ammette che l'universo è multiforme e miscellaneo, come un uomo sano sa di essere un essere complesso. Un uomo sano sa di avere una parte di pazzo. Ma il mondo materialista è assolutamente semplice e solido, come il pazzo e assolutamente convinto di essere savio. Il materialista è sicuro che la storia è stata una semplice catena di causalità, precisamente come l'importante personaggio sopra menzionato era sicuro di essere puramente e semplicemente un galletto. I materialisti e i pazzi non hanno dubbi.

Le dottrine spiritualistiche in pratica non limitano la mente come le negazioni materialistiche. Se io credo nell'immortalità posso fare a meno di pensarci sempre; ma se io ci credo, non posso pen-

sarci mai. Nel primo caso la strada è aperta e io posso arrivare dove voglio; nel secondo caso la strada è chiusa. Ma la causa offre argomenti anche più persuasivi e il parallelo con la pazzia è ancora più strano. Noi sostenevamo, contro la esauriente e logica teoria del pazzo, che, giusta o ingiusta, essa distruggeva gradualmente la sua umanità. Ora la nostra accusa contro la maggior parte delle deduzioni del materialista è che, giuste o ingiuste, esse distruggono gradualmente la sua umanità e per umanità non intendo soltanto la pietà, ma la speranza, il coraggio, la poesia, l'iniziativa, tutto ciò che è umano. Per esempio, quando il materialismo conduce gli uomini ad un completo fatalismo (come generalmente avviene) è vano pretendere che esso rappresenti comunque una forza liberatrice. È assurdo dire che voi date uno speciale impulso alla libertà quando adoperate il libero pensiero soltanto per distruggere il libero arbitrio. I deterministi finiscono per legare, non per sciogliere. Essi chiamano la loro legge «catena» di causalità; infatti è la peggiore catena che abbia mai incatenato l'uomo. Potete usare, se volete, il linguaggio della libertà nell'insegnamento materialistico, ma è ovvio che non potreste applicarlo integralmente, come non lo potreste applicare ad un uomo rinchiuso in un manicomio. Voi potete dire, se volete, che l'uomo è libero di credersi un uovo affritellato. Ma se l'uomo è un uovo affritellato, egli non è più libero — il che è assai grave ed importante — di mangiare, di bere, di dormire o di fumare una sigaretta. Così voi potete dire, se volete, che il fiero pensatore determinista è libero di non credere nella realtà del volere, ma è cosa assai grave ed importante che egli non sia libero di lodare, di bestemmiare, di ringraziare, di giustificare, di stimolare, di punire, di

resistere alle tentazioni, di eccitare le folle, di far propositi per il nuovo anno, di perdonare ai peccatori, di biasimare i tiranni, o anche di dire «grazie» prendendo la mostarda.

Prima di passare ad altro osserverò che sbaglia di grosso chi ritiene che il fatalismo materialistico induca all'indulgenza e sia favorevole alla abolizione della crudeltà delle pene o all'abolizione delle pene senz'altro. La verità è esattamente il contrario. La dottrina della necessità verosimilmente non cambia niente: lascia che l'aguzzino continui a fustigare e che l'amico continui a prodigare dei buoni consigli, come prima; ma, evidentemente, se una cosa deve impedire, impedisce i buoni consigli. Che i delitti siano inevitabili non toglie che debbano esser puniti; tutt'al più esclude che possano essere evitati con la persuasione. Il determinismo porta, se mai, alla crudeltà come porta sicuramente alla vigliaccheria. Il determinismo non è incompatibile col trattamento crudele verso i criminali; è incompatibile (forse) col trattamento generoso, con qualsiasi appello ai loro sentimenti migliori, con l'incoraggiamento al loro sforzo morale. Il determinismo non crede che si possa fare appello alla volontà, ma crede al cambiamento di ambiente. Esso non deve dire al peccatore: — Va e non peccar più, — perché il peccatore non può convertirsi; ma può prenderlo e tuffarlo nell'olio bollente per fargli mutare ambiente. Il tipo materialista può essere raffigurato come il fantastico tipo del pazzo. Tutti e due assumono una posizione indiscutibile e insostenibile al tempo stesso.

Tutto ciò, ben inteso, non è vero soltanto per il materialista. Lo stesso potrebbe dirsi dell'altro estremo della logica speculativa. C'è una forma di scetticismo più terribile del materialismo grosso-

lano: per il materialista tutto comincia nella materia; per lo scettico tutto comincia in lui. Egli non dubita della esistenza degli angeli o dei diavoli, ma di quella degli uomini e delle vacche; per lui, i suoi amici sono una mitologia da lui creata; egli ha creato perfino suo padre e sua madre. In questa orribile fantasia c'è qualche cosa di attraente per quella specie di mistico egoismo che oggi è di moda. Quell'editore che pensava che chi crede in se stesso è destinato a fare strada, quei cercatori del Superuomo che lo aspettano al varco del proprio specchio, questi scrittori che parlano di imprimere la loro personalità invece di creare qualche cosa di vitale per l'umanità, tutta questa gente è realmente ad un pollice dal vuoto più spaventevole, Quando tutto ciò che di bello circonda l'uomo è stato ingarbugliato e oscurato come una menzogna, quando gli amici svaniscono in fantasmi, quando i fondamenti stessi del mondo vengono meno, e l'uomo, non credendo più in niente e in nessuno, rimane solo col suo incubo, allora sarà il caso di scrivere sulla sua fronte — vindice ironia — il grande motto individualistico. Le stelle non saranno che dei punti sul fondo nero del suo cervello, il volto di sua madre non sarà che uno sgorbio della matita vaneggiante sulle pareti della sua cella, ma su quella cella si potrà scrivere con terribile verità: «Egli crede in se stesso».

Per ciò che importa, è da notare che questo estremo panegoistico del pensiero ci offre lo stesso paradosso dell'altro estremo materialistico. Anche questo estremo è inoppugnabile in teoria, ma zoppica in pratica. Per amore di semplicità possiamo esprimere il nostro concetto dicendo che un uomo può creder di vivere in un perpetuo sogno. Ora è ovvio che a quest'uomo non può esser data alcuna prova positiva del fatto che egli non sogna,

per la semplice ragione che, qualunque prova si desse, sarebbe come data in sogno. Ma se un uomo ha cominciato a incendiare Londra e dice che il suo padrone di casa sta per chiamarlo a colazione, noi saremo autorizzati a prenderlo e a rinchiuderlo con gli altri logici in un luogo al quale abbiamo fatto frequenti allusioni nel corso di questo capitolo. L'uomo che non può credere ai suoi sensi, e l'uomo che non può credere a niente altro che ai suoi sensi, sono pazzi tutti e due, e la loro pazzia è provata non da errori nelle loro argomentazioni, ma dell'errore manifesto di tutta la loro vita. Essi si sono chiusi nelle loro scatole pitturate all'interno col sole e con le stelle e non sono buoni ad uscirne fuori, l'uno per acquistare la salute e la felicità del cielo, l'altro nemmeno la salute e la felicità della terra. La loro posizione è pienamente ragionevole: in un certo senso — anzi — è infinitamente ragionevole, allo stesso modo che un pezzo da due soldi è infinitamente circolare. Ma c'è una infinità che è gretta, un'eternità che è meschina e servile. È curioso il fatto che molti moderni — scettici o mistici — hanno preso come insegna un simbolo orientale, che è il vero simbolo della suprema nullità. Quando vogliono rappresentare l'eternità, la rappresentano per mezzo di un serpente con la coda in bocca. C'è un sarcasmo sconcertante nell'immagine di questo poco piacevole cibo. L'eternità dei fatalisti del materialismo, come l'eternità dei pessimisti orientali, e quella degli accigliati teosofi o dei più alti «scienziati» del giorno d'oggi è benissimo rappresentata da questo serpente che si mangia la coda, da questo animale degradato che divora se stesso.

Questo capitolo è una trattazione pratica di quello che è in effetti l'essenza e il segno caratteristico della demenza; possiamo dire, in una parola,

che la demenza è la ragione adoperata superficialmente, il raziocinio a vuoto. L'uomo che comincia a pensare senza i primi opportuni principii diventa matto, diventa un uomo che pensa falso. Nel seguito di queste pagine, ci proveremo a indagare quale sia il retto modo di pensare. Ma — se la ragione è quella che avvia gli uomini alla pazzia — dobbiamo chiederci, allora, che cos'è che preserva gli uomini dalla pazzia. Per la fine di questo libro spero di dare una precisa — a qualcuno sembrerà perfino troppo precisa — risposta. Per ora si può soltanto, sempre nel campo puramente pratico, dare una risposta generale intorno a ciò che, nel corso concreto della storia, mantiene gli uomini sani. È il misticismo che dà la sanità di spirito: finché avete il mistero, avete la salute; distrutto il mistero, è distrutta la salute. L'uomo qualunque è sempre stato savio perché è sempre stato mistico: ammette le mezze luci del crepuscolo: ha sempre un piede sulla terra e uno nel paese delle fate. Egli ha saputo sempre conservarsi libero di dubitare dei suoi déi, ma anche (a differenza dei moderni agnostici) di credervi. Si è sempre preoccupato più della verità che della congruenza. Se egli avesse visto due verità che sembrassero in contraddizione, le avrebbe accettate tutt'e due, e insieme con esse, la contraddizione. La sua visione spirituale è stereoscopica, come la visione fisica: vede due diversi quadri nel medesimo tempo e, appunto per ciò, li vede meglio. Così egli ha sempre creduto che ci sia qualche cosa come il libero arbitrio. Così ha creduto che i fanciulli rappresentassero veramente il regno celeste, ma che, nondimeno, dovessero essere obbedienti al regno terrestre. Ammira i giovani perché son giovani e i vecchi perché son vecchi. Questo equilibrio di apparenti contraddizioni è quello

per cui l'uomo sano è sempre riuscito a stare a galla. Tutto il segreto del misticismo è questo: l'uomo può capir tutto con l'aiuto di quello che non capisce. Il logico morboso vuol veder chiaro in ogni cosa col bel risultato di rendere ogni cosa inesplicabile. Il mistico lascia qualche cosa nel mistero e così gli diventa chiaro tutto il resto. Per il determinista la teoria della causalità è chiarissima e così arriva a non poter dire «se vuoi» alla propria cameriera. Il cristiano lascia che il libero arbitrio rimanga un mistero, e subito le sue relazioni con la cameriera diventano d'una chiarezza scintillante e cristallina. Egli nasconde il seme del dogma nel centro dell'oscurità e ne raccoglie in tutte le direzioni i frutti abbondanti e salutari. Come abbiamo preso il circolo per simbolo della ragione e della pazzia così possiamo prendere la croce per simbolo del mistero e della salute. Il buddismo è centripeto; il cristianesimo è centrifugo: esso erompe. Il circolo è, per sua natura, infinito e perfetto, ma resta fissato nelle sue dimensioni; non può essere più grande né più piccolo. La croce, che ha nel proprio centro una collisione ed una contraddizione, può stendere le sue quattro braccia all'infinito senza alterare la sua forma. Per il paradosso centrale che essa contiene può crescere senza cambiare. Il circolo ritorna su se stesso ed è chiuso. La croce apre le sue braccia ai quattro venti; è un segnale indicatore per viaggiatori in libertà.

I simboli soltanto hanno un loro, sia pure nebuloso, valore, quando si parla di queste materie non direttamente accessibili, e un altro simbolo, preso dalla natura fisica, esprimerà abbastanza bene il posto che spetta al misticismo di fronte all'umanità. La sola, fra le cose create, che non possiamo guardare è quella nella cui luce vediamo tutte le

altre. Il misticismo, come il sole nel pieno meriggio, illumina tutte le cose con bagliore della sua vittoriosa invisibilità. L'intellettualismo, preso a sé, è (nel senso esatto di una frase popolare) tutto chiaro di luna: luce senza calore, luce riflessa, proveniente da un mondo morto. Giustamente i Greci facevano di Apollo il dio dell'immaginazione e della salute: egli era il patrono della poesia e della medicina. dei dogmi necessari e della necessità di uno speciale credo parlerò più tardi. Ma questo trascendentalismo onde gli uomini attingono la ragione della vita richiama moltissimo la posizione del sole nel firmamento; noi lo vediamo come una specie di confuso fulgore; qualche cosa di splendente e di informe, una fiamma e una macchina. La rotondità della luna è invece chiara e circoscritta, ricorrente e inevitabile, come il cerchio di Euclide sopra una lavagna. La luna è quanto ci può essere di più razionale; è la madre dei lunatici, dalla quale essi hanno preso il nome.

CAPITOLO TERZO

IL SUICIDIO DEL PENSIERO

Il linguaggio di tutti i giorni non è soltanto espressivo ma anche sottile. Spesso un modo di dire penetra negli angoli più riposti del pensiero, dove non può entrare una definizione. Frasi come «put out» o «off colour»[7] paiono coniate da Henry James in un'agonia di precisione verbale. Non c'è più sottile verità di quella che si dice comunemente quando parliamo di uomini che «hanno il cuore a posto». Essa include l'idea della giusta proporzione: una funzione non solo esiste ma è il normale rapporto con le altre funzioni. Il rovescio di questa frase mette in rilievo con particolare evidenza la pietà alquanto morbosa e la tenerezza pervertita di certe personalità moderne fra le più rappresentative. Se, per esempio, io dovessi descrivere con precisione il carattere di Bernard Shaw, non potrei farlo se non dicendo che egli ha bensì un cuore grande e generoso, ma non ha il cuore a posto. Altrettanto può dirsi, in generale, della società tipica del nostro tempo.

Gli uomini moderni non sono cattivi, in un certo senso, son fin troppo buoni. Il mondo è pieno di virtù selvagge e messe in subbuglio. Quando un

[7] Ho creduto lasciare le due espressioni nel testo originale. «Put out» significa, alla lettera, «messo fuori», perciò: deluso, avvilito; «off colour» vorrebbe dire «fuori colore», noi diremmo «fuori tono», perciò: sconveniente, non conforme.

sistema religioso è sconvolto, come il cristianesimo all'epoca della Riforma, non si scatenano soltanto i vizi. I vizi — rilasciati — dilagano e danneggiano. Ma anche le virtù, lasciate in balia di se stesse, si diffondono più selvaggiamente e fanno anche più terribili danni. Il mondo moderno è pieno di antiche virtù cristiane che sembrano come folli: sono divenute folli perché sono scisse una dall'altra e vagano senza mèta. Così alcuni scienziati coltivano la verità, ed è una verità senza pietà; così alcuni umanitari coltivano la pietà, e la loro pietà; (mi dispiace il dirlo) è spesso nemica della verità. Blatchford attacca il cristianesimo perché egli è fissato su una sola delle virtù cristiane: la virtù della carità puramente mistica e quasi irrazionale. Egli ha la strana idea di rendere più facile il perdono dei peccati dicendo che non esistono peccati da perdonare. Blatchford non è soltanto un cristiano primitivo; è il cristiano primitivo che avrebbe meritato di essere mangiato dai leoni; perché nel suo caso l'accusa pagana è pienamente giustificata: la sua pietà significherebbe pura anarchia. Egli finisce col diventare il nemico della razza umana, per voler essere troppo umano. All'altro estremo possiamo prendere il campione del più acre e arido realismo, che deliberatamente ha ucciso in se stesso tutta la gioia umana del novellare piacevolmente o del confortare i cuori. Torquemada torturava la gente fisicamente per amore della verità morale; Zola l'ha torturata moralmente per amore della verità fisica. Ma al tempo di Torquemada c'era almeno un sistema che poteva fino ad un certo punto far baciare la giustizia e la pace. Ora giustizia e pace non si guardano nemmeno. Ma un caso anche più grave di questi due, della verità e della pietà, è quello che riguarda il fuorviamento dell'umiltà.

Noi ci occupiamo qui dell'umiltà sotto un solo aspetto. L'umiltà era intesa, in senso largo, come un limite posto alla superbia e al desiderio insaziabile dell'uomo; il quale è continuamente disposto a non contentarsi dei benefici conseguiti inventando sempre nuovi bisogni. La sua stessa possibilità di godere distrugge per metà i suoi godimenti. Nella incessante ricerca di piacere egli perde quello che è il primo dei piaceri: il piacere della sorpresa. Onde è chiaro che un uomo il quale voglia far grande il suo mondo, deve far piccolo se stesso. Anche le superbe visioni, le alte città, i pinnacoli audaci sono creazioni dell'umiltà. I giganti che calpestano le foreste come erba sono creazioni dell'umiltà; le torri che spariscono nel cielo al disopra della stella più solitaria sono creazioni dell'umiltà; perché le torri non sono alte se non ci voltiamo in su per guardarle e i giganti non sono giganti se non sono più grandi di noi. Tutte queste figurazioni gigantesche, che dànno forse all'uomo la più grande gioia di cui sia capace, sono in fondo di una perfetta umiltà. Senza umiltà è impossibile apprezzare alcuna cosa, non escluso l'orgoglio.

Ma quella di cui ora ci lamentiamo è una umiltà fuori di posto. La modestia si è spostata dall'organo dell'ambizione a quello della convinzione, col quale essa non ha mai avuto niente da fare. Un uomo ha diritto di dubitare di se stesso, non della verità; questa proposizione è stata esattamente rovesciata. Oggigiorno ognuno crede esattamente in quella parte dell'uomo in cui dovrebbe non credere: se stesso, e dubita esattamente in quella parte in cui non dovrebbe dubitare: la ragione divina. Huxley predicava un'umiltà soddisfatta di apprendere dalla natura; ma il nuovo scettico è tanto umile che dubita anche delle sue

possibilità di apprendere. Così noi avremmo sbagliato se avessimo precipitatamente affermato che il nostro tempo non ha una sua propria forma di umiltà. La verità è che questa umiltà c'è effettivamente, ma in pratica essa è più deleteria delle più disumane prostrazioni ascetiche. L'umiltà di una volta era uno sprone che impediva all'uomo di fermarsi; quella di oggi è un chiodo in una scarpa che impedisce all'uomo di andare avanti. L'umiltà di una volta induceva l'uomo a dubitare dei suoi sforzi e lo spingeva ad un lavoro più intenso; l'umiltà moderna fa che l'uomo dubiti dei suoi fini e che non lavori più.

A ogni angolo di strada possiamo trovare chi ci viene incontro con la pazzesca e blasfema dichiarazione che egli può avere torto. Ogni giorno ci imbattiamo in qualcuno il quale ci dice, che, naturalmente, la sua opinione può essere la giusta. Ma, evidentemente, o la sua opinione deve essere quella giusta o non è la sua opinione. Noi siamo sulla strada di tirar su una generazione di uomini di tale umiltà mentale che non oseranno credere alla tavola pitagorica. Corriamo il rischio di vedere dei filosofi che dubitano della legge di gravità come di una loro fantasia. I beffardi scettici di una volta non si lasciano convincere perché troppo superbi; quelli d'oggi perché troppo umili. Si dice che la terra spetta ai pacifici, ma i moderni scettici sono troppo pacifici anche per reclamare la loro parte di eredità. Questa impotenza intellettuale è l'altro problema che ci proponiamo.

Il capitolo precedente riguarda un fatto di pura osservazione: cioè che il pericolo delle malattie mentali proviene piuttosto dalla ragione che dalla immaginazione. Il che non significa attaccare l'autorità della ragione, ma anzi ricorrere agli estremi tentativi per difenderla. Essa ha bisogno

di difesa: tutto il mondo moderno è in guerra con la ragione, e la torre già vacilla.
I sapienti — si sente dire — non vedono risposta all'enigma della ragione. Il male non è che i sapienti non vedono la risposta ma che non vedono l'enigma. Essi sono come i bambini tanto stupidi da non notare quel che c'è di paradossale nella scherzosa affermazione che una porta non è una porta. I moderni latitudinari,[8] per esempio, parlano di autorità in materia di religione non solo come se questa non avesse ragione di essere, ma come se non avesse mai avuto ragione di essere. A prescindere dalla base filosofica, essi non riescono a vederne nemmeno la causa storica. L'autorità religiosa è stata spesso indubbiamente oppressiva e irrazionale; così come ogni sistema legale (e specialmente quello attuale) è sempre stato pieno d'insensibilità e di crudele apatìa. Niente di più razionale che attaccare la polizia: chi non se ne vanterebbe? Ma i moderni critici dell'autorità religiosa fanno come chi attaccasse la polizia senza aver pensato che ci sono gli scassinatori notturni. In realtà un grande pericolo minaccia lo spirito umano: un pericolo altrettanto materiale quanto gli scassinamenti ladreschi. Contro questo pericolo, a ragione o a torto, fu inalzata, come una barriera, l'autorità religiosa; e, a ogni modo, se si vuol salvare l'umanità dalla rovina, una qualche barriera dev'essere innalzata.
Il pericolo consiste in questo: che l'intelletto umano è libero di distruggersi. Come una generazione potrebbe distruggere l'esistenza della generazione successiva, se tutti si facessero frati o si

[8] Coloro che approvavano o seguivano la più larga interpretazione nelle credenze e nelle pratiche religiose. Così furono detti specialmente i seguaci della chiesa libera.

gettassero in mare, così un gruppo di pensatori può fino a un certo punto impedire alla generazione futura di pensare, insegnando che tutto quello che pensano gli uomini non ha valore alcuno. È ozioso parlare sempre dell'alternativa di ragione e di fede. La ragione stessa è materia di fede. È un atto di fede asserire che i nostri pensieri hanno una qualsiasi relazione con la realtà. Il vero scettico deve, presto o tardi, porsi questo problema: «Perché ci dovrebb'essere qualche cosa d'indiscutibile, sia pure l'osservazione o la deduzione? Perché la logica buona non dovrebbe essere così errata come la cattiva? Che cosa sono l'una e l'altra se non dei movimenti nel cervello d'una scimmia impazzita?». Lo scettico novellino dice: «Io ho un diritto: quello di pensare con la mia testa». Ma il vecchio scettico, lo scettico completo dice: «Io non ho nessun diritto di pensare con la mia testa. Io non ho affatto il diritto di pensare».

C'è un pensiero che arresta il pensiero; ed è il solo che è necessario. È questo l'estremo male, ad evitare il quale hanno sempre mirato tutte le autorità religiose. Questo pensiero compare alla fine dei periodi di decadenza come il nostro: e già H.G. Wells ne ha propugnato il fatale stendardo; egli ha dedicato allo scetticismo un finissimo lavoro «Dubbi sullo istrumento», in cui mette in discussione il cervello e tenta di togliere ogni realtà a tutte le sue conclusioni passate, presenti e future. La necessità delle religioni militarmente organizzate fu originariamente sentita in vista di questa lontana ma inevitabile rovina. Gli atti di fede e le crociate, le gerarchie e le orribili persecuzioni non ebbero per scopo, come dicono gli ignoranti, la soppressione della ragione, bensì la difficile difesa della ragione. L'uomo sapeva, per un cieco istin-

to, che una volta messa in discussione la realtà, la ragione sarebbe stata la prima ad essere discussa. L'autorità dei preti ad assolvere, quella dei papi a definire l'autorità, perfino quella degli inquisitori a ricorrere al terrore, non erano che oscure difese erette intorno ad un'autorità centrale, più dimostrabile, più supernaturale di tutte: l'autorità dell'uomo a pensare. Noi sappiamo ora di che cosa si tratta; non abbiamo scuse per ignorarlo. Se l'antico anello dell'autorità sarà spezzato dallo scetticismo, nello stesso momento vedremo la ragione traballare sul suo trono. Di quanto la religione si allontana da noi, di altrettanto si allontana la ragione. Sono tutt'e due della stessa natura elementare ed autoritaria. Sono due metodi di prova che non possono, alla loro volta, essere provati. Nell'atto di distruggere l'idea dell'autorità divina, abbiamo distrutto per gran parte l'idea di quest'autorità umana per cui ci è dato eseguire una divisione di parecchie cifre. Con una fune lunga e resistente abbiamo cercato di rovesciare la mitria sulla testa dell'uomo pontificante, ed è venuta giù anche la testa.

Perché questa asserzione non passi per infondata, è forse desiderabile, anche se possa riuscir tediosa, una rapida corsa attraverso le principali mode del pensiero moderno che hanno per effetto d'immobilizzare il pensiero. Il materialismo, come l'idealismo, per cui tutto è illusione personale, producono alcuni effetti identici: se l'anima è meccanica, il pensiero non può avere una sua attività, e se il mondo è irreale, non può essere oggetto di pensiero. Ma in questi casi l'effetto è indiretto e discutibile; in altri casi invece — specialmente nel caso di quella che generalmente si chiama evoluzione — l'effetto è diretto ed evidente.

L'evoluzione è un ottimo esempio di quella intel-

ligenza moderna che, se qualche cosa distrugge, distrugge se stessa: l'evoluzione o è una innocente descrizione scientifica di come certe cose si produssero sulla terra, o, se vuol essere qualche cosa di più, è un attacco contro il pensiero stesso. Se l'evoluzione distrugge qualche cosa, non distrugge la religione ma il razionalismo. Se l'evoluzione significa semplicemente che una cosa materiale che si chiama scimmia si è trasformata lentamente in un'altra cosa materiale che si chiama uomo, tale dottrina non potrebbe urtare menomamente il cristiano più ortodosso, giacché un Dio personale — specialmente se, come il Dio cristiano, è al di fuori del tempo — può benissimo far le cose gradualmente o tutt'in una volta. Ma se l'evoluzione significa qualche altra cosa, significa che non esiste né la scimmia da essere cambiata in uomo, né l'uomo in cui dev'essere cambiata la scimmia. Significa che non esiste alcuna cosa in quanto tale; o, per dir meglio, esiste soltanto una cosa, e cioè un flusso di tutto e d'ogni cosa. Ma questa impossibilità di pensiero per mancanza di cose da pensare non colpisce la fede, sibbene l'intelligenza. Voi non potete pensare se non siete preparato dal soggetto del pensiero. Descartes diceva: «Penso, dunque sono». Il filosofo evoluzionista capovolge e nega l'epigrafe cartesiana. Egli dice: «Non sono, dunque non penso».

C'è poi l'attacco opposto contro il pensiero: quello mosso da H. G. Wells quando egli dice che ogni oggetto distinto è «unico» e che non esistono categorie. Anche questa idea è puramente distruttiva. Pensare significa connettere e il pensiero si arresta se la connessione è impossibile. Non occorre dire che questo scetticismo che impedisce di pensare impedisce anche necessariamente di parlare: se uno è scettico non può aprir

bocca senza contradirsi. Così, quando Wells dice (come ha detto non ricordo dove) «Tutte le sedie sono differenti», non soltanto egli dice una inesattezza ma la sua è una vera contradizione in termini. Se tutte le sedie sono differenti, non si può dire «tutte le sedie».

Simile a questa è quella falsa teoria di progresso che sostiene che noi modifichiamo il modello invece di provarci a superarlo. Spesso, per esempio, sentiamo dire: «Ciò che è giusto in una epoca, è falso in una altra». La qual cosa è perfettamente ragionevole se significa che c'è uno scopo prefisso e che certi metodi sono adatti per certi tempi e non per certi altri. Se le donne, voglio dire, desiderano di essere eleganti può darsi che in un'epoca stiano meglio grasse e in un'altra magre. Ma non si può dire come stanno meglio se cessano di desiderare di essere eleganti e cominciano a desiderare di essere oblunghe. Se il termine di paragone cambia, come può esservi miglioramento, che implica un termine di paragone? Nietzsche partiva da una affermazione assurda dicendo che gli uomini di una volta consideravano bene quel che noi consideriamo male. Se così fosse, non potremmo parlare di superarli o di avvicinarsi a loro. Come potrete raggiungere Jones se camminate in direzione opposta? Non è possibile discutere se ha avuto più fortuna un popolo nella miseria che un altro nella prosperità. Sarebbe come discutere se era più puritano Miltoń o più grasso un maiale.

È vero che un uomo (uno sciocco) potrebbe fare del divenire per se stesso il suo obiettivo o il suo ideale. Ma come ideale il divenire non è più suscettibile di divenire. Se l'adoratore del divenire desidera rendersi conto del suo progresso, deve essere rigorosamente fedele al suo ideale di cambiamento; non deve cominciare a vagheggiare al-

legramente un ideale di immobilità e di monotonia.
Il progresso, in quanto tale, non può progredire. Vale la pena di notare, di passaggio, che Tennyson, facendo propria in un modo originale ma inconsistente l'idea di un'infinita modificazione della società, istintivamente adoperò una metafora che richiama alla mente il tedio di un carcere:

> *Scorra il mondo roteando giù pei vortici sonori d'un perpetuo mutamento.*

Egli pensava il divenire come qualche cosa di chiuso e di immutabile; e tale è infatti. Il divenire è forse il più rigido e angusto sentiero in cui l'uomo possa rimanere incastrato.
Il vero punto della questione è questo: che una radicale sostituzione del punto di riferimento rende semplicemente impossibile concepire un pensiero intorno al passato o al futuro. La teoria di un completo cambiamento di criterio nel giudizio storico non solo ci toglie il piacere di rendere omaggio ai nostri padri, ma ci toglie anche il piacere più moderno e raffinato di disprezzarli.
Questa svelta rassegna delle forze demolitrici del pensiero non sarebbe completa senza un accenno al pragmatismo; giacché sebbene io qui mi sia servito, e sia in ogni caso disposto a defendere, il metodo pragmatista come guida preliminare alla verità, pure c'è un'estrema applicazione di questa dottrina che implica l'assenza assoluta di una qualsiasi verità. Mi spiego brevemente: io sono d'accordo coi pragmatisti che l'apparente verità obiettiva non è tutto, e che c'è un bisogno primordiale e inderogabile di credere alle cose che sono necessarie alla mente umana. Ma io dico che una di queste necessità è precisamente quella di credere alla verità obiettiva. Il pragmatista dice al-

l'uomo di pensare a quello a cui deve e di non preoccuparsi dell'Assoluto. Ma io dico che una delle cose a cui l'uomo deve pensare è precisamente l'Assoluto. Questa filosofia è una specie di paradosso verbale. Oggetto del pragmatismo sono i bisogni umani; e uno dei primi bisogni dell'uomo è quello di essere qualche cosa di più di un pragmatista. Il pragmatismo estremo non è meno antiumano del determinismo che esso combatte con tanta efficacia. Il determinista (che, per essere giusti, non pretende di essere un essere umano) considera un non senso quella facoltà di decisione dei propri atti che è propria dell'uomo; il pragmatista, che professa di essere soprattutto umano, dichiara un non senso il senso umano della realtà effettuale.

Per riassumere a questo punto la nostra discussione, possiamo affermare che le più caratteristiche filosofie correnti non solo hanno un tratto di pazzia, ma di pazzia suicida. Colui che non sa fare altro che porre dei problemi ha battuto la testa contro i limiti del pensiero umano; e se l'è rotta. È questo che rende inutili gli ammonimenti dell'ortodosso e le vanterie del progressista circa la minacciosa infanzia del libero pensiero. Invano vescovi e devoti parrucconi si lambiccano sulle terribili cose che accadrebbero se il bestiale scetticismo compisse la sua corsa, perché la corsa è già compiuta. È del pari inutile che eloquenti atei si affannino a parlare delle grandi verità che saranno rivelate quando vedremo cominciare il libero pensiero; perché l'abbiamo già visto finire. Esso non ha più problemi da porre; ha posto il problema di se stesso. Voi non potete immaginare niente di più straordinario di una città, in cui tutti si domandino se sono se stessi. Non potete fantasticare un mondo più scettico di quello in cui tutti

dubitino se esiste un mondo. Certo lo scetticismo sarebbe arrivato ad un più rapido e netto fallimento se non avesse trovato un, sia pur debole, ostacolo nell'applicazione di indifendibili leggi contro l'eresia o nella assurda pretesa che l'Inghilterra moderna è cristiana. Ma sarebbe arrivato al fallimento lo stesso. Si perseguitano ancora ingiustamente degli atei militanti, ma piuttosto perché sono una minoranza sorpassata che perché siano una minoranza nascente. Il libero pensiero ha esaurito la sua libertà. È caduto sotto il proprio successo. Se c'è ancora qualche libero pensatore fanatico che saluta l'alba della libertà filosofica, egli rassomiglia all'uomo di Mark Twain che ancora avvolto nella coperta del letto andava a veder sorgere il sole e giungeva appena in tempo per vederlo tramontare. Se qualche timoroso curato pensa con terrore a quando le tenebre del libero pensiero dovranno invadere il mondo, possiamo rispondergli con le alte e forti parole di Belloc: «Non temete, di grazia; le forze che vi sembrano ingrandire già si dissolvono. Avete sbagliato l'ora della notte; è già l'alba». Non ci sono più quesiti da proporre. Abbiamo frugato negli angoli più oscuri e nei picchi più inaccessibili e ne abbiamo trovati quanti era possibile trovarne. È tempo di passare dalla ricerca delle domande alla ricerca delle risposte.

Ma ancora una parola è necessaria. Al principio di questo preliminare saggio negativo, ho detto che la nostra rovina mentale è dipesa da errori di ragione, non da errori di immaginazione. Uno non diventa matto perché fa una statua alta un miglio; ma può diventar matto se si mette in testa di calcolarla in pollici quadrati. Alcuni pensatori hanno capito questa verità e si sono gettati avidamente su di essa come sull'unico mezzo per ridare

al mondo la sua sanità pagana. Essi vedono che la ragione distrugge, ma — dicono — la volontà crea. L'autorità suprema — secondo loro — è nella volontà, non nella ragione. Quello che importa non è il perché un uomo domandi una cosa ma il fatto che la domandi. Non posso qui tracciare neppure a grandi linee, questa filosofia del Volere. Essa è derivata, suppongo, da Nietzsche, che predicava l'egoismo. Una cosa, in verità, abbastanza ingenua: Nietzsche col predicare l'egoismo lo negava. Predicare una cosa è darla. Prima, gli egoisti chiamano la vita una guerra senza quartiere, e poi essi stessi si prendono il più gran fastidio possibile per esercitare il nemico alla guerra. Chi insegna l'egoismo pratica evidentemente l'altruismo. Ma, comunque sia sorto, questo modo di vedere è abbastanza comune nella letteratura corrente. La miglior difesa di questi pensatori è che non sono pensatori, ma artisti. Essi dicono che la scelta è per se stessa una cosa divina. Così Shaw ha attaccato la vecchia opinione che le azioni umane debbano esser giudicate secondo il criterio del desiderio di felicità a cui corrispondono. Secondo lui un uomo non agisce per la sua felicità, ma secondo la sua volontà. Non dice «La marmellata mi farà felice» ma «Io voglio la marmellata». E molti lo seguono su questa via con anche più vivo entusiasmo. John Davidson, un notevole poeta si è tanto entusiasmato da indursi a scrivere in prosa. Egli pubblica un breve lavoro con lunghe prefazioni: cosa naturalissima in Shaw, giacchè tutti i suoi lavori non sono che delle prefazioni: ho il vago sospetto che Shaw sia il solo uomo sulla terra che non abbia scritto una poesia. Ma che Davidson (il quale potrebbe scrivere delle poesie eccellenti) scriva invece delle laboriose difese metafisiche di questa

dottrina della volontà, dimostra fino a che punto questa dottrina si è impadronita degli uomini. Anche H. G. Wells parla a mezza voce questo linguaggio: per lui, l'atto dovrebbe esprimersi non in termini filosofici ma in termini artistici: si dovrebbe dire, per esempio, «Io *sento* che questa curva è esatta», oppure: «Questa linea *deve* andare per questo verso». Sono dei fanatici, e ne hanno ben donde: con questa dottrina della divina autorità del Volere, essi si illudono di poter uscire dalla dannata fortezza del razionalismo. Pensano di poter evadere.

Ma non possono. Questo orgoglio della volontà finisce nello stesso sfacelo e nello stesso vuoto del puro procedimento logico. Come una completa libertà di pensiero trascina nel dubbio il pensiero stesso, così la accettazione supina del «Volere» paralizza di fatto la volontà. Bernard Shaw non ha percepito la reale differenza tra il vecchio criterio utilitario della felicità (grossolano, e facilmente equivocabile) e quello che egli propone. La reale differenza fra il criterio della felicità e quello della volontà è semplicemente questa: che il criterio della felicità è un criterio, e l'altro no. Potete discutere se l'atto di un uomo che salta sopra una roccia tenda alla felicità; non potete discutere se provenga dalla volontà. Su questa seconda questione non c'è dubbio possibile. Potete lodare un atto col dire, esso mirava a produrre piacere o dolore, a scoprire una verità o a salvar l'anima: il dir questo val quanto dire che è un atto. Con un elogio della volontà così intesa, non potete scegliere una direzione a preferenza di un'altra, voi non fate altro che dare la definizione di quella volontà che vi proponete di lodare.

Il culto della volontà è negazione della volontà. Ammirare la scelta per se stessa è come respinger-

la. Se Bernard Shaw vien fuori a dirmi: «Devi volere qualche cosa», tanto vale che mi dica: «non m'importa quel che tu voglia», che è quanto dire: «non ho alcuna volontà in proposito». Non si può ammirare la volontà in generale perché l'assenza della volontà è di essere particolare. Un brillante seguace dell'anarchismo come John Davidson prova una grande irritazione contro la morale comune ed invoca la volontà — volontà di qualche cosa. Egli vuole solo che l'umanità voglia qualche cosa. Ebbene, l'umanità qualche cosa vuole: vuole la morale comune. Egli si ribella alla legge e ci chiede di volere una cosa purchessia. Ma noi abbiamo voluto la legge contro la quale egli si ribella.

Tutti gli adoratori della volontà — da Nietzsche a Davidson — mancano di volizione; possono appena desiderare, non volere. Una prova di ciò, se occorresse, si può trovarla facilmente nel fatto che tutti costoro parlano della volontà come di qualche cosa che erompe, che si espande. Ma è proprio vero il contrario: ogni atto di volontà è un atto di autolimitazione. Desiderare una azione è desiderare una limitazione. In questo senso ogni atto è un atto di autosacrificio. Scegliendo una cosa, voi rifiutate tutte le altre. L'obiezione che i fautori di questa teoria sogliono fare all'atto del matrimonio, è un'obiezione a qualunque atto. Ogni atto rappresenta una scelta e un'esclusione irrevocabile. Quando sposate una donna, rinunziate a tutte le altre, così come quando prendete una decisione rinunziate a prendere le altre. Se diventate re dell'Inghilterra, voi rinunziate al posto di bidello a Brompton. Se ve ne andate a Roma, sacrificate una ricca e attraente vita a Wimbledon. L'esistenza di questo lato negativo, di questo

limite, fa diventare un non senso tutte le chiacchiere dell'anarchismo volontarista. Davidson ci dice, per esempio, che il «Tu non devi» non ci riguarda; ma è ovvio che «Tu non devi» non è che il necessario corollario di «Io voglio»: «Io voglio andare alla festa del Lord Mayor e tu non devi trattenermi». L'anarchismo ci invita ad essere dei bravi artisti creatori e a non curarci di leggi né di limiti. Ma è possibile essere artisti e ignorare i limiti e le leggi? L'arte è limitazione; l'essenza di un dipinto è il quadro che lo circoscrive. Se voi disegnate una giraffa, dovete farle il collo lungo. Se nella vostra bravura di artisti, vi ritenete liberi di fare una giraffa col collo corto, dovrete convenire di non essere stati liberi di disegnare una giraffa. Dal momento in cui entrate nel mondo dei fatti, voi entrate nel mondo dei limiti. Potete liberare gli oggetti da leggi estranee o accidentali, non dalle leggi proprie della loro natura. Potete, volendo, liberare una tigre dalle sbarre della gabbia, ma non dalle strie del suo pelame. Non vi venga in mente di liberare un cammello dal peso della sua gobba: lo liberereste dall'essere un cammello. Non andate intorno, demagogicamente, a sobillare i triangoli perché evadano dai loro tre lati. Se un triangolo vi dà retta, la sua lamentevole fine è segnata. Qualcuno ha descritto «Gli amori dei triangoli»: io non ho mai letto questo libro, ma sono sicuro che, se i triangoli sono stati amati, è perché erano triangolari. Questo è, del resto, il caso di ogni creazione artistica che è, in certo modo, l'esempio più deciso della pura volontà. L'artista ama le sue limitazioni, le quali sono il presupposto del suo lavoro. Il pittore è contento che la sua tela sia liscia, come lo scultore è contento che l'argilla sia priva di colore.

Per essere ancora più chiari, prendiamo un esempio storico. La rivoluzione francese fu qualche cosa di eroico e di decisivo perché i Giacobini vollero darsi dei limiti ben definiti. Essi vollero bensì le libertà della democrazia, ma anche i divieti corrispondenti. Desiderarono di avere voti e *di non avere* titoli. Il repubblicanismo ebbe un lato ascetico in Franklin e in Robespierre e un lato espansivo in Danton e in Wilkes. Perciò essi hanno creato qualche cosa che ha forma e sostanza solida: la quadrata eguaglianza sociale e la ricchezza paesana della Francia. Da allora lo spirito rivoluzionario o speculativo dell'Europa si è affievolito, rifuggendo da ogni programma concreto a causa dei limiti inerenti al programma stesso. Così il liberalismo si è degradato in liberalità. Gli uomini hanno cercato di trasformare il verbo «rivoluzionare» da transitivo in intransitivo. Il giacobino v'indicherebbe non solo il sistema contro il quale dovreste ribellarvi, ma (quel che più importa) anche il sistema contro il quale *non* dovreste ribellarvi, nel quale dovreste aver fiducia. I nuovi ribelli non sono scettici e non hanno intera fiducia in niente. Non sono fedeli a niente e non potranno mai essere dei veri rivoluzionari. Il fatto ch'essi dubitano d'ogni cosa sbarra loro il cammino ogni qual volta essi vogliono denunciare qualche cosa. Ogni denuncia implica una dottrina morale; ora il moderno rivoluzionario, non solo dubita dell'istituto che egli denuncia, ma anche della dottrina, in base e in favore della quale egli lo denuncia. Così egli scrive un libro per lamentare che là oppressione imperiale offende la purità delle donne, e poi ne scrive un altro (sempre sul problema sessuale) offendendola lui stesso. Maledice il Sultano perché le fanciulle cristiane perdono la loro

verginità, e poi maledice la signora Grundy[9] perché la conservano. Come politico proclamerà che la guerra è uno sporco spreco di vite; come filosofo che ogni vita è uno spreco di tempo. Un pessimista russo denunzierà un poliziotto per aver ucciso un contadino, salvo poi a dimostrare con i più alti princìpi filosofici, che il contadino avrebbe dovuto uccidersi da sé. C'è chi denuncia il matrimonio come una menzogna e poi denuncia la corruzione aristocratica che lo tratta come una menzogna. C'è chi chiama la bandiera una ridicolaggine e poi biasima gli oppressori della Polonia e dell'Irlanda che voglion levar di mezzo quella ridicolaggine. Il seguace di questa scuola va prima ad un comizio politico dove deplora che i selvaggi siano trattati come bestie; poi prende il cappello e l'ombrello e corre ad una riunione scientifica dove dimostra come qualmente i selvaggi siano davvero delle bestie. Insomma, il rivoluzionario moderno, essendo un completo scettico, è costretto suo malgrado a minare il terreno su cui ha disposto le sue mine. Nei suoi libri di politica attacca coloro che passano sopra alla moralità; nei libri di morale attacca la morale perché passa sopra gli uomini. L'uomo moderno con tutte le sue intenzioni di rivolta è diventato praticamente inutilizzabile per la rivolta. Col ribellarsi contro ogni cosa ha perduto il diritto di ribellarsi contro qualche cosa.

Si può aggiungere che lo stesso vuoto e lo stesso fallimento si osserva in tutti i più fieri e terribili generi di letteratura, specie nella satira. La satira

[9] Personaggio di una vecchia commedia, «Mrs. Grundy» significa proverbialmente quella parte della società che sta più attaccata al rigore dei costumi e all'osservanza stretta delle convenienze sociali.

può folleggiare e anarchicheggiare ma presuppone sempre una superiorità indiscussa di certe cose su altre: presuppone un modello. Quando i monelli della strada ridono della obesità di un illustre giornalista, inconsciamente essi prendono come termine di confronto la scultura greca: si richiamano alla statua di Apollo. E la curiosa sparizione della satira dalla nostra letteratura è un esempio del venir meno di tante cose più o meno feroci per la mancanza di un principio che giustifichi la loro ferocia. Nietzsche aveva una naturale inclinazione per il sarcasmo: poteva sogghignare, non potendo ridere; ma c'è sempre nella sua satira qualche cosa che non ha corpo né peso, semplicemente perché non ha dietro di sé il sostegno della morale comune. Egli è più irragionevole di tutte le cose che denuncia; e resterà infatti come il tipo di questo totale fallimento della violenza astratta. Il rammollimento cerebrale che da ultimo lo colpì non fu che un accidente fisico. Se Nietzsche non finiva nell'imbecillità avrebbe finito nell'imbecillità il nietzschianismo. L'isolamento del pensiero nell'orgoglio conduce all'idiozia. Tutti gli uomini che hanno il cuore duro debbono rassegnarsi a finire col cervello tenero.
Questo estremo tentativo per sfuggire all'intellettualismo finisce nell'intellettualismo e perciò nella morte. La liberazione non c'è stata. L'anarchismo sciolto da tutte le leggi e il materialismo costretto nei lacci di una legge fatale arrivano allo stesso risultato negativo. Nietzsche dà la scalata alle montagne più dirupate, ma si ritrova nel Tibet. Si asside accanto a Tolstoi fra il nichilismo e il Nirvana. Entrambi senza speranza, uno perché non deve prendere niente, l'altro perché niente deve lasciare. Il volere del tolstoiano è reso frigido

da un istinto buddista che ogni azione determinata sia male; il volere del nietzschiano è ugualmente immobilizzato dalla sua stessa idea che ogni determinata azione sia bene; giacché se ogni azione è bene nessuna azione si distingue da un'altra. Sono fermi, l'uno e l'altro, a un crocevia, dove l'uno rifiuta tutte le strade e all'altro invece piacciono tutte. La conclusione non è difficile a immaginarsi: rimangono fermi al crocevia.

Qui finisco (grazie a Dio) la prima parte, e la più noiosa, di questo libro — questo rudimentale sommario del pensiero più recente. Dopo di che comincerò a tracciare quell'ideale della vita che può non interessare il mio lettore, ma che, ad ogni modo, interessa me. Davanti a me, mentre chiudo questa pagina, c'è una catasta di libri moderni, da me sfogliati sull'argomento — un mucchio di ingegnosità, di futilità. Per una combinazione il mio presente distacco mi permette di vedere il crollo delle filosofie di Schopenhauer e di Tolstoi, di Nietzsche e di Shaw così nettamente come un inevitabile disastro ferroviario potrebbe essere visto da un dirigibile.

Tutti sono incamminati verso il vuoto del manicomio. La pazzia può essere definita l'esercizio dell'attività mentale fino a raggiungere l'esaurimento mentale; ed essi l'hanno quasi raggiunto. Colui che crede di essere un pezzo di vetro, crede alla distruzione del pensiero, perché il vetro non pensa. Così chi non vuole rinunziare a niente, vuole la distruzione della volontà, perché la volontà non è solo la scelta di qualche cosa, ma la rinunzia a quasi ogni cosa. E, come mi volgo a tutti questi abili, meravigliosi, noiosi ed inutili libri moderni, i miei occhi si fermano sul titolo di uno di essi: la «Giovanna d'Arco» di Anatole France.

Gli ho dato soltanto una occhiata, ma un'occhiata mi è bastata per richiamarmi alla mente la «Vita di Gesù» di Renan. È lo stesso strano metodo dello scettico riverente, che scredita delle storie soprannaturali che hanno qualche fondamento per raccontare storie naturali che non ne hanno alcuno. Poiché non possiamo credere a quel che un Santo fece, pretendiamo di sapere esattamente che cosa *sentì*. Ma io non cito questi libri per criticarli, bensì perché l'incontro fortuito di questi nomi suscita in me due immagini di salute che mi colpiscono e che spazzano via davanti a me tutta questa letteratura. Giovanna d'Arco non si lasciò inchiodare al crocevia, rifiutando tutti i sentieri come Tolstoi, o accettandoli tutti come Nietzsche. Ne scelse uno e vi si lanciò come una folgore. E tuttavia Giovanna, se ci pensiamo bene, aveva in sé tutto quello che c'era in loro di accettabile. Io pensavo a quanto c'è di nobile in Tolstoi: il gusto delle cose ordinarie, l'affetto vivo per la terra, il rispetto per il povero, la dignità delle reni piegate dal lavoro. Giovanna d'Arco ebbe tutto ciò, con questo di più: che sopportò duramente la povertà nell'atto stesso di ammirarla, mentre Tolstoi è il tipo dell'aristocratico che cerca di scoprirne il segreto. Pensavo poi a quanto c'è di coraggio, di fierezza, di passione nello sventurato Nietzsche e al suo disperato ammutinamento contro la vuotaggine e la pusillanimità del nostro tempo; pensavo alla sua invocazione all'equilibrio estatico del vivere pericolosamente, al desiderio dei galoppi sfrenati sui grandi cavalli, ai suoi appelli alle armi. Bene: Giovanna d'Arco ebbe tutto questo e, anche qui, con la differenza che essa non solo esaltò il combattimento, ma combatté. Noi *sappiamo* che essa non ebbe paura

di un esercito, mentre Nietzsche, come tutti sappiamo, ebbe paura di una vacca. Tolstoi si limitò a fare l'elogio del contadino; essa fu contadina. Nietzsche si limitò a fare l'elogio del guerriero; essa fu guerriera. Essa li vince tutti e due sul terreno dei rispettivi, antagonistici ideali: l'uno nella bontà, l'altro nella forza. Essa fu inoltre una persona perfettamente pratica, che fece qualche cosa; essi sono dei fantasticatori che non hanno concluso nulla. Era impossibile che non mi attraversasse la mente il pensiero che essa e la sua fede dovevano avere qualche misterioso senso di unità e di utilità morale che è stato perduto. E questo pensiero ne provocò un altro più grande: anche la colossale figura del Maestro attraversò il teatro della mia mente. Il soggetto trattato da Anatole France come quello trattato da Ernesto Renan furono ottenebrati dalle medesime difficoltà derivanti dal pensiero moderno. Anche Renan tenne divise, nel suo eroe, la bontà e la pugnacità. Renan rappresentò la giusta ira di Gerusalemme come uno scatto nervoso dopo le idilliche aspettazioni della Galilea. Come se l'amore per l'umanità fosse incompatibile con l'odio per l'inumanità. Gli altruisti, con sottile, debole voce, denunziano Cristo come egoista. Gli egoisti (con voce ancor più debole e sottile) lo denunziano come altruista. Nella presente atmosfera si comprendono certi cavilli. L'amore di un eroe è più terribile che l'odio di un tiranno. L'odio di un eroe è più generoso che l'amore di un filantropo. C'è, in ciò, una sanità profonda ed eroica, di cui gli uomini moderni possono solo raccogliere i frammenti. C'è un gigante di cui vediamo solo le braccia aperte e le gambe che camminano.

Essi hanno lacerato l'anima di Cristo in due stri-

sce grottesche, catalogate come egoismo e altruismo, e sono egualmente imbarazzati dalla Sua magnificenza e dalla Sua insana dolcezza. Si sono divisi i Suoi vestimenti [10] e se li sono giuocati a dadi; benché il Suo abito fosse senza costure e tessuto tutto d'un pezzo.

[10] «Milites ergo, cum crucifixerunt eum, acceperunt vestimenta ejus (et facerunt quattuor partes: unicuique militi partem) et tunicam. Erat autem tunica inconsutilis, desuper contexta per totum. Dixerunt ergo ad invicem: Non scindamus eam, sed sortiamur de illa cujus sit». (*Giovanni* XIX, 23, 24). Anche *Matteo*, XXVII, 35; *Marco*, XV, 24; *Luca*, XXIII, 24.

CAPITOLO QUARTO

LA MORALE DELLE FAVOLE

L'uomo d'affari che rimprovera l'dealismo del ragazzo di ufficio, gli fa generalmente un discorso di questo genere: «Eh, già, quando si è giovani, si va dietro agli ideali astratti e a castelli in aria, ma arrivati a una certa età le nuvole si dileguano e ci si adatta a credere alla politica pratica, adoperando il meccanismo che si ha sotto mano e pigliando il mondo com'è». Così, almeno, quando ero ragazzo io, mi sentivo dire da uomini venerandi e filantropici che ora riposano nei loro onorati sepolcri. Senonché, con l'andar degli anni, mi sono accorto che quei filantropici vecchi mi raccontavano delle frottole. È avvenuto esattamente l'opposto di quanto mi dicevano: dicevano che avrei perduto i miei ideali e avrei cominciato a credere ai metodi dei politici pratici; invece, non ho perduto affatto i miei ideali: la mia fede nelle cose fondamentali è esattamente quella che è sempre stata; quella che ho perduto è la mia vecchia fede fanciullesca negli esperti della politica. M'interessa ancora molto, come sempre, la battaglia di Armageddon;[11] non mi interessano altrettanto le elezioni generali: da bambino mi arrampicavo

[11] «Et vidit de ore draconis et de ore bestiae, et de ore pseudoprophetae spiritus... et procedunt ad reges totius terrae congregare illos in proelium... et congregabit illos in locum, qui vocatur hebraice Armagedon» (*Apoc.* XVI, 13-16).

sulle ginocchia di mia madre al solo sentirne parlare. No, l'ideale è sempre solido e attendibile: l'ideale è sempre un fatto; è la realtà che spesso è una frode. Come prima, più di prima, io credo nel liberalismo; ma non sono più i rosei tempi dell'innocenza quando io credevo anche nei liberali.
Prendo come esempio una delle fedi più salde e diffuse perché, dovendo tracciare le derivazioni della mia speculazione personale, questo esempio è il solo, a mio giudizio, che possa essere assunto come concreta direttiva. Io sono stato educato da liberale ed ho sempre creduto nella democrazia, cioè nell'elementare dottrina liberale di una umanità auto-governantesi. Se la frase può sembrare vaga o abusata, mi fermerò brevemente a spiegare che tutto il principio della democrazia, come io lo intendo, può essere sancito in due proposizioni. La prima è questa: che le cose comuni a tutti gli uomini sono più importanti di quelle particolari ai singoli uomini. Le cose ordinarie hanno più valore delle cose straordinarie; anzi, sono più straordinarie. L'uomo è qualche cosa di più pauroso degli uomini; qualche cosa di più strano. L'umanità come umanità ci dà un senso del miracolo più evidente che non qualsiasi meraviglia di potenza, di intelligenza, di arte, di civiltà. L'uomo con due gambe, come tale, dovrebbe straziare il cuore più di qualsiasi musica e dar nell'occhio più di qualsiasi caricatura. La morte è ancora più tragica della morte per fame. Avere un naso è ancora più comico che avere un naso normanno.
Questo è il principio della democrazia: che le cose essenziali per gli uomini sono quelle che gli uomini hanno in comune, non quelle che ciascuno ha per conto suo. Il secondo principio è semplicemente questo: che l'istinto o il desiderio politico è

una delle cose che gli uomini hanno in comune. Innamorarsi è più poetico che dedicarsi alla poesia. La lotta democratica è data da questo: che il governo (contribuire all'ordinamento della tribù) è considerato una cosa come innamorarsi, e non come fare della poesia. Non c'è alcuna analogia col suonare l'organo in chiesa, col dipingere sulla pergamena, con lo scoprire il Polo Nord (che sta ormai diventando un'insidiosa abitudine), con l'eseguire il cerchio della morte, col fare l'Astronomo reale, e così via: tutte cose, queste, che noi non vogliamo che uno le faccia, se non le fa bene. È, invece, una cosa analoga allo scriversi da sé le proprie lettere amorose e al soffiarsi il naso: cose che vogliamo che ognuno le faccia da sé, anche se le fa male. Io non sostengo qui la verità o meno di queste concezioni: so che alcuni moderni pensano di farsi scegliere le mogli dagli scienziati, e può darsi che, quanto prima, se le mie informazioni sono esatte, chiedano di farsi soffiare il naso da apposite ancelle. Dico solo che l'umanità riconosce queste funzioni umane come universali, e che la democrazia classica tra queste la funzione del governarsi. In breve: la fede democratica è questa: che le cose più terribilmente importanti debbono essere lasciate agli uomini ordinari — l'accoppiamento dei sessi, l'allevamento dei giovani, le leggi dello Stato. Questo è la democrazia; e in questo ho sempre creduto.

Ma c'è una cosa che, fin da quando ero giovane, non sono riuscito a capire. Non ho mai capito perché la gente si sia formata la convinzione che la democrazia contrasti, in qualche modo, alla tradizione. È ovvio che la tradizione non è che la democrazia estesa nel tempo. È la fiducia nel consenso delle voci comuni dell'umanità piuttosto che in qualche nota isolata e arbitraria. Chi cita

qualche storico tedesco contro la tradizione della Chiesa cattolica, per esempio, crede nell'aristocrazia: fa appello alla superiorità di un esperto contro la formidabile autorità di una folla. È facile vedere perché una leggenda è trattata, e deve essere trattata, con più rispetto che un libro di storia. La leggenda è fatta generalmente dalla maggioranza — sana — degli abitanti di un villaggio; il libro è scritto generalmente da quello, fra gli abitanti del villaggio, che è matto. Coloro che, contro la tradizione, dicono che gli uomini del passato erano ignoranti, vadano a dirlo a Carlton Club, ma dichiarino al tempo stesso che anche gli elettori dei sobborghi sono ignoranti. Non vengano dirlo, a noi. Se noi diamo grande importanza all'opinione degli uomini comuni espressa a grande unanimità, quando si tratta di affari di tutti i giorni, non c'è ragione che noi respingiamo tale opinione quando si tratta di storia o di leggenda. La tradizione può esser definita come un'estensione del diritto politico. Tradizione significa dare il volto alla più oscura di tutte le classi, quella dei nostri avi. È la democrazia dei morti. La tradizione rifiuta di sottomettersi alla piccola ed arrogante oligarchia di coloro che per caso si trovano ad andare attorno.

I democratici respingono l'idea che uno debba essere squalificato per il caso fortuito della sua nascita; la tradizione rifiuta l'idea della squalifica per il fatto accidentale della morte. La democrazia ci insegna di non trascurare l'opinione di un saggio, anche se è il nostro servitore, la tradizione ci chiede di non trascurare l'opinione di un saggio, anche se è nostro padre. Io non posso, comunque, separare le due idee di tradizione e di democrazia: mi sembra evidente che sono una medesima idea. Avremo i morti nei nostri consi-

gli. I Greci antichi votavano con le pietre, essi voteranno con le pietre tombali. Ciò è perfettamente regolare e ufficiale: la maggior parte delle pietre tombali, come delle schede elettorali, sono segnate con una croce.

Debbo premettere che, se una simpatia ho avuto, è stata per la democrazia e, quindi, per la tradizione. Prima di addentrarmi in principi teorici o logici, desidero mi sia consentita questa equazione personale: io sono sempre stato più disposto a credere alla massa del popolo lavoratore che a quella speciale e noiosa categoria di letterati alla quale appartengo. Preferisco le fantasie e i pregiudizi della gente che vede la vita dal didentro alle più chiare dimostrazioni della gente che vede la vita dal difuori. Presterei sempre fede alle favole delle vecchie spose contro i fatti delle vecchie zitelle. Finché lo spirito è spirito materno, può spaziare a suo piacimento nel regno della fantasia.

Ora, poiché devo esporre una teoria generale, e non ho alcuna pretesa di essere allenato a questo esercizio, mi propongo di buttar giù, una dopo l'altra, le tre o quattro idee fondamentali che ho scoperto da me, e proprio nel modo come le ho scoperte. Poi cercherò di sintetizzarle all'ingrosso, riassumendo la mia filosofia personale (o religione naturale); e poi descriverò la strabiliante scoperta che tutto era stato scoperto prima: era stato scoperto dal cristianesimo. Di queste mie profonde convinzioni, che esporrò con ordine, la prima si ricollega con questo elemento della tradizione popolare: senza una preliminare spiegazione circa i rapporti fra tradizione e democrazia, non avrei forse potuto rendere accessibile la mia esperienza intellettuale. Né so, tuttavia, se riuscirò ad esser chiaro come vorrei.

La mia prima ed ultima filosofia, quella alla quale

ho creduto con ininterrotta certezza, l'ho imparata da bambino. L'ho imparata generalmente da una nutrice: solenne e predestinata sacerdotessa della democrazia e della tradizione. Le cose in cui ho sempre creduto di più, allora ed ora, sono le cosidette novelle delle fate: che a me sembrano essere cose interamente ragionevoli. Non sono fantasie: tante altre cose, a loro confronto, sono fantastiche. Al loro confronto la religione e il razionalismo sono tutt'e due anormali, sebbene la religione sia anormalmente vera e il razionalismo anormalmente falso. Il paese delle fate non è altro che il soleggiato paese del senso comune. Non è la terra che giudica il cielo, ma il cielo che giudica la terra; così, almeno per me, non era la terra che poteva criticare il paese delle fate, ma viceversa. Conoscevo il gambo magico dei fagiuoli prima di assaggiare i fagiuoli; ero certo dell'esistenza dell'uomo nella luna prima di sapere che c'era la luna. Ciò era conforme alle tradizioni popolari. I minori poeti moderni sono naturalisti e parlano di selve e di ruscelli; i cantori di favole e di vecchie epopee erano soprannaturalisti e parlavano di divinità acquatiche e boscherecce. Questo intendono i moderni scrittori quando dicono che gli antichi non «apprezzavano la natura»: non l'apprezzavano perché dicevano che era divina. Le vecchie nutrici non raccontano ai fanciulli la favola dell'erba, ma quella delle fate che danzano sull'erba: e gli autori greci non potevano vedere gli alberi, perché c'erano le driadi.

Io qui mi riferisco soltanto a quel che l'etica e la filosofia traggono di nutrimento vitale dalle novelle delle fate. Se dovessi scendere ai particolari potrei notare molti nobili e salutari principii che ne derivano. Abbiamo la lezione di cavalleria di Jack, l'uccisore di giganti: i giganti devono essere uccisi

perché sono giganteschi. È una virile rivolta contro l'orgoglio in quanto tale: il ribelle preesiste a tutti i regni e il Giacobino ha una più lunga tradizione che il Giacobita.[12] Abbiamo la lezione di Cenerentola; che è poi la stessa del «Magnificat»: *exaltavit humiles*. Abbiamo la famosa lezione della Bella e la bestia: una cosa deve essere amata *prima* di essere amabile. Abbiamo la terribile allegoria della Bella addormentata, la quale c'insegna che la creatura umana, benedetta al suo nascere da tutti i doni, ha però la maledizione della morte — ma anche la morte può essere trasformata in un dolce sonno. Senza occuparmi separatamente dei vari statuti del paese degli elfi, cercherò di cogliere lo spirito della sua legge, che imparai prima di imparare a parlare e che ricorderò quando non saprò più scrivere. Cercherò di definire un certo modo di considerare la vita, che per la prima volta ho incontrato nelle novelle delle fate, e che è stato poi pacificamente ratificato dai fatti.

Questo modo di considerare la vita può essere esposto così: ci sono certe serie o sviluppi di eventi (uno consecutivo all'altro) che sono, nel vero senso della parola, *razionali*; ce ne sono, altri *necessari*. Le deduzioni puramente matematiche, o logiche, appartengono a quest'ultima categoria. Nel paese delle fate (le più razionali di tutte le creature) esiste la ragione ed esiste la necessità. Per esempio, se le Sorelle brutte sono più vecchie di Cenerentola, è ironicamente e inesorabilmente necessario che Cenerentola, sia più giovane delle Sorelle brutte. Non se n'esce. Haeckel in questo caso può parlare di fatalismo quanto vuole: è un fatto che deve realmente verificarsi. Se Jack è fi-

[12] Partigiano di Giacomo II o dei suoi discendenti.

glio di un mugnaio, un mugnaio è il padre di Jack. La fredda ragione lo comanda dall'alto del suo trono, e noi del paese delle fate ci sottomettiamo. Se tutti e tre i fratelli montano a cavallo, avremo sei animali e diciotto gambe: questo è vero razionalismo, e il paese delle fate ne è pieno. Ma quando misi la testa fuor del muro che recinge il paese degli elfi e cominciai a prendere contatto col mondo naturale, vidi una cosa straordinaria: che, cioè, c'erano degli occhialuti sapientoni che stavano parlando delle cose che capitano tutti i giorni — l'aurora, la morte, e così via — come se fossero cose razionali e inevitabili. Parlavano come se il fatto dell'albero che porta il frutto fosse *necessario* al pari del fatto che due alberi più un albero fanno tre alberi. Ma non è così. C'è una differenza enorme fra questo e il criterio che vige nel paese delle fate: il criterio cioè di quello che può o non può essere immaginato. Non si può immaginare che due più uno non facciano tre, ma si possono immaginare facilmente alberi che non producono frutti: e che producono candelieri d'oro o tigri appese per la coda. I sapientoni occhialuti parlavano molto di un uomo chiamato Newton che fu colpito da una mela e scoprì una legge, ma non arrivavano a scorgere la differenza fra una vera legge — una legge razionale — e il semplice fatto che caschino delle mele. Se la mela urtò il naso di Newton, il naso di Newton urtò la mela: ecco una vera necessità, una cosa che non può concepirsi senza l'altra. Ma noi possiamo benissimo immaginare che la mela non caschi su quel naso e voli trionfalmente per aria fino a colpire un altro naso per il quale abbia una più spiccata antipatia. Nelle novelle delle fate abbiamo sempre osservato questa netta distinzione: fra la scienza delle deduzioni razionali — che obbediscono real-

mente a certe leggi — e la scienza dei fatti fisici, nei quali non ci sono leggi ma soltanto sorprendenti ripetizioni. Noi crediamo nei miracoli corporei, non nelle possibilità mentali. Crediamo che un gambo di fagiuolo sia arrivato fino al cielo, ma questa credenza non turba affatto la nostra convinzione sulla questione filosofica di quanti fagiuoli occorrano per farne cinque.

In questo sta la peculiare perfezione di tono e di verità propria delle novelle. L'uomo di scienza dice: «Tagliate il ramo e la mela cascherà», e lo dice con tranquilla sicurezza come se una di queste idee fosse il presupposto immancabile dell'altra. La strega della novella dice: «Suonate il corno e il castello dell'orco cascherà», ma essa non lo dice come se una cosa dipendesse evidentemente dall'altra, come effetto da causa. La strega ha dato senza dubbio lo stesso consiglio a molti eroi e ha visto molti castelli cadere, ma essa non perde né il suo stupore né la sua ragione: essa non si rompe la testa a immaginare una necessaria connessione mentale fra un suono di corno e una torre che precipita. Gli uomini di scienza invece si rompono la testa a immaginare una connessione mentale fra una mela che casta dall'albero e una mela che raggiunge il suolo. Essi parlano come se realmente avessero scoperto non solo una serie di eventi straordinari, ma una verità che stabilisca fra questi fatti una connessione; come se la connessione di due cose estranee fisicamente potesse connetterle filosoficamente; essi pensano che, poiché una cosa incomprensibile segue costantemente un'altra cosa incomprensibile: due oscuri enigmi fanno, per loro, una chiara risposta.

Nel paese delle fate si evita la parola «legge»; nel regno della scienza se ne abusa. Chiamano legge di Grimm una interessante congettura sul come

certi popoli scomparsi pronunciavano l'alfabeto. Ma questa legge di Grimm è una cosa infinitamente meno intelligente delle novelle dei Grimm. Le novelle, almeno, sono novelle, mentre quella legge non è una legge. Una legge richiede che si conosca il fondamento della norma e il titolo per cui la norma è applicabile e non solo che se ne sia vista qualche applicazione. Se c'è una legge per cui i tagliaborse devono andare in prigione, ciò significa che c'è una immaginabile connessione mentale fra l'idea della prigione e l'idea del tagliare le borse. E noi sappiamo infatti quale è: possiamo dire che si toglie la libertà ad un uomo perché toglieva una libertà ad altri uomini. Ma non possiamo dire perché un uovo debba diventare un galletto, come non possiamo spiegare la trasformazione di un orso in un bellissimo principe. Come *idee*, l'uovo e il galletto sono di gran lunga più lontani che l'orso e il principe: nessun uovo, in quanto uovo, richiama alla mente un galletto, mentre ci sono dei principi che possono suggerire l'idea dell'orso. Stabilito che certi cambiamenti si verificano, l'essenziale è che li consideriamo alla stregua filosofica delle novelle delle fate o alla stregua antifilosofica della scienza delle cosidette «leggi di natura». Quando ci domandano perché le uova si convertono in uccelli o perché i frutti cadono in autunno, dobbiamo rispondere come risponderebbe la fata se Cenerentola volesse sapere perché i sorci si trasformano in cavalli e perché i suoi abbigliamenti spariscono a mezzanotte in punto. Dobbiamo rispondere che tutto ciò è *magico*: non è una legge, tanto vero che non ne conosciamo la formula generale; non è una necessità perché, quantunque in pratica sappiamo di poter contare su tali eventi, non abbiamo diritto di dire che si verificheranno sempre.

Che noi contiamo sul corso ordinario delle cose non è regolarmente sufficiente (come fantasticava Huxley) per costruirvi sopra una legge inalterabile. Noi non abbiamo alcuna garanzia, facciamo come una scommessa; rischiamo una remota possibilità di miracolo, come di imbatterci in un miagliaccio avvelenato o in una cometa che distrugga il mondo. Noi lasciamo queste ipotesi fuori del nostro calcolo non perché costituiscono un miracolo e perciò un'impossibilità, ma perché costituiscono un miracolo e perciò un'eccezione. Tutti i termini usati nei libri di scienza: «legge», «necessità», «ordine», «tendenza», e così via, sono intellettualmente errati perché presuppongono una facoltà di sintesi superiore a quella che possediamo. Le sole parole che mi sono sembrate sempre soddisfacenti per descrivere la natura sono quelle usate nei libri delle fate: «malìa», «stregoneria», «incantesimo». Queste esprimono la arbitrarietà del fato e il suo mistero. L'acqua scorre verso il piano perché è fatata; il sole splende perché è fatato.

Io nego che tutto ciò sia fantastico o mistico. Più avanti troveremo anche il misticismo, ma, finché si tratta del linguaggio delle novelle intorno alle cose naturali, esso è semplicemente razionale ed agnostico. È il solo modo di esprimere in parole la chiara e definita percezione che una cosa è nettamente separata da un'altra; che non c'è nessuna logica connessione fra il volare e il fare le uova. È l'uomo che parla di una «legge» che non ha visto, che è un mistico. Il comune uomo di scienza, è, anzi, a rigor di termini, un sentimentale: in questo preciso ed essenziale significato: che egli si lascia assorbire e trascinare da pure associazioni di idee. Egli ha visto tanto spesso gli uccelli volare e far l'uovo che ha la sensazione ci debba essere come

un affettuoso legame di sogno fra queste due idee, mentre non ce n'è alcuno. Un amante abbandonato può non riuscire a dissociare la luna dall'amore perduto; così il materialista è incapace di dissociare la luna dalla madre. In tutti e due i casi non c'è altra connessione che quella di aver visto le due cose insieme. Un sentimentale può versare lacrime sentendo odore di fiori di melo, che, per una intima, oscura associazione, gli ricorda la sua infanzia; un professore materialista (benché le lacrime gli siano interdette) è anche lui un sentimentale perché i fiori di melo, per un'intima, oscura associazione di idee, gli rammentano le mele. Invece il freddo razionalista del paese delle fate non vede perché, in astratto, un albero di melo non potrebbe produrre dei tulipani cremisi; cosa che si verifica qualche volta nelle sue contrade.

Questo elementare senso di stupefazione non è una mera fantasia derivante dalle novelle delle fate; al contrario, tutto lo spirito delle novelle delle fate deriva da esso. Come a tutti piacciono le novelle d'amore perché l'amore è un istinto del sesso: così tutti amano le novelle meravigliose perché esse toccano la corda di un antico istinto del meraviglioso; ciò è provato dal fatto che nella primissima infanzia non abbiamo neanche bisogno delle novelle delle fate, ci bastano le novelle. La vita per se stessa ci pare interessante. Un bambino di sette anni si entusiasma a sentir dire che Tommy aprì una porta e vide un dragone; un bimbo di tre anni si entusiasma solo a sentir dire che Tommy aprì una porta. I ragazzi amano le novelle romanzesche; i bambini amano quelle realistiche perché le trovano romanzesche. Infatti soltanto a un bambino, io credo, si potrebbe leggere un romanzo realistico moderno senza an-

noiarlo. Il che dimostra che anche le novelle della balia corrispondono a un qualche istintivo e quasi pre-natale slancio di interessamento e di stupore. Queste novelle ci dicono che le mele erano d'oro solo per rinfrescarci la memoria svanita di quando ci accorgemmo che erano verdi; scorrono fiumi di vino solo per ricordarci, in un attimo folle, che nei fiumi scorre l'acqua. Ho detto che tutto ciò è pienamente ragionevole ed agnostico. Io sono infatti, su questo punto, per l'agnosticismo più spinto: meglio ancora, lo chiamerei non agnosticismo, ma ignoranza. Abbiamo letto, tutti, nei libri scientifici — che sono tutti romanzi — la storia dell'uomo che aveva dimenticato il suo nome. Questo uomo cammina per le strade e può vedere e valutare ogni cosa; soltanto non può ricordare chi è. Bene: ogni uomo è l'uomo di questa storia; ogni uomo ha dimenticato chi è. Uno arriva a capire il cosmo, ma non se stesso; l'io è più lontano di qualunque stella. Amerai il Signore Dio tuo, ma non conoscerai te stesso. Siamo tutti colpiti dalla stessa calamità mentale: abbiamo dimenticato il nostro nome; abbiamo dimenticato che cosa realmente siamo. Tutto quel che si chiama senso comune, razionalità, praticità e positivismo significa solo che in certi punti morti della nostra vita noi dimentichiamo di aver dimenticato; quello che chiamiamo spirito, arte ed estasi significa che ci sono dei momenti terribili nei quali ricordiamo di aver dimenticato.

Ma finché (come l'uomo senza memoria del romanzo) camminiamo per le strade con una specie di ammirazione semicosciente, siamo sempre nel campo dell'ammirazione: ammirazione in inglese e non soltanto in latino. La meraviglia contiene un positivo elemento di piacere. È questa un'altra pietra miliare che possiamo segnare nettamente

nel nostro viaggio attraverso il paese delle fate. Parlerò nel prossimo capitolo degli ottimisti e dei pessimisti nel loro aspetto intellettuale, se e fin dove l'hanno. Qui mi provo soltanto a descrivere le enormi emozioni che non possono esser descritte. La più forte emozione è stata questa: che la vita è altrettanto preziosa quanto enigmatica: è un'estasi perché è una avventura ed è un'avventura perché è un'opportunità. Una novella delle fate non è più o meno bella perché possano esserci più dragoni che principesse; è bella perché è una novella. La misura di ogni felicità è la riconoscenza; ed io mi sentivo riconoscente, quantunque non sapessi precisamente a chi. I bambini sono grati alla Befana [13] che mette nelle loro calze doni di giocattoli o di dolci. Posso io non esser grato alla Befana che mi ha messo nelle calze il dono di due miracolose gambe? Si ringraziano gli amici che ci regalano una scatola di sigari o un paio di pantofole per il nostro genetliaco. Posso io non ringraziare qualcuno che per il mio genetliaco mi ha regalato la vita?

C'erano, poi, due sentimenti primordiali, indifendibili e incontestabili: il mondo è una cosa che colpisce, ma non è soltanto questo; l'esistenza è una sorpresa, ma una sorpresa piacevole. Tutte le mie convinzioni sono rappresentate da un indovinello che mi colpì fin da bambino. L'indovinello dice: «Che disse il primo ranocchio?». E la risposta è questa: «Signore, come mi fai saltare bene». In succinto c'è tutto quello che sto dicendo io. Dio fa saltare il ranocchio e il ranocchio è contento di salatellare. Ma, fatta e accettata questa premessa, eccoci al secondo principio fondamentale della filosofia delle fate.

[13] «Santa Claus», corruzione di Saint Nicholas, rappresentato in forma di uomo dalla lunga barba bianca.

Ognuno può verificarlo leggendo le novelle delle fate di Grimm o le belle raccolte di Andrew Lang. Per il gusto della pedanteria lo chiamerò il principio della Gioia condizionale. Touchstone[14] parlava della molta virtù racchiusa in un «se»: secondo l'etica degli elfi tutte le virtù consistono in un «se». La nota saliente di ogni decreto delle fate è sempre questa: «Tu puoi vivere in un palazzo d'oro o di zaffiro, se tu non dirai mai la parola *vacca*»; oppure: «Ti è concesso di vivere felicemente con la figlia del Re, se non le mostrerai una cipolla». Il miraggio è sempre subordinato ad un «veto». Tutte le cose vertiginose e colossali che sono permesse dipendono da una piccola cosa vietata. Tutte le cose pazzesche e turbinanti che nelle novelle vagano in piena libertà dipendono da una cosa che è proibita. W. B. Yeats, nella sua squisita e penetrante poesia, descrive gli elfi come senza legge; essi corrono, in innocente anarchia, sui cavalli sbrigliati dell'aria:

Galloppan sulla cresta della scarmigliata marea e danzano sugli alti monti come una fiamma

Pare impossibile ma W. B. Yeats non capisce il paese delle fate. Debbo pur dirlo: è un irlandese ironico pieno di reazioni intellettuali; non è abbastanza stupido per capire il paese delle fate. Le fate preferiscono un tipo allegro e bonario come me; pronto a sbadigliare e a fare le boccacce a tutto quello che gli si dice. Yeats scopre nel mondo degli elfi la legittima insurrezione della sua razza; ma l'illegalismo dell'Irlanda è un illegalismo cristiano fondato sulla ragione e sulla giustizia. Il feniano[15] si ribella contro qualche

[14] Un buffone che è fra i personaggi della commedia fiabesca di Shakespeare *As you like it*: per il «se» vedi Atto V, Scena IV.

[15] Appartenente alla fazione estremista del nazionalismo irlandese. Il nome è preso da una vecchia setta gaelica.

cosa che egli capisce anche troppo bene; il vero cittadino del paese delle fate obbedisce a qualche cosa che non capisce affatto. Nelle novelle delle fate una incomprensibile felicità riposa su una incomprensibile condizione. Si apre una scatola e ne traboccano fuori tutti i mali; si dimentica una parola e periscono delle città; si accende un lume e l'amore vola via; si coglie un fiore e delle vite umane sono spente; si mangia una mela e si perde la speranza in Dio.

Questo è il tono delle novelle delle fate, che non è né anarchismo né libertà, sebbene a uomini oppressi da qualche gretta tirannia moderna possa apparire, in confronto, come libertà. Quelli che escono dalle prigioni di Portland possono creder liberi quelli che stanno in Fleet Street, [16] ma un più attento studio proverà che anche le fate ed i giornalisti sono schiavi: del dovere. Le fate madrine sono almeno altrettanto severe che le altre madrine. A Cenerentola giunge una carrozza dal paese delle meraviglie e un cocchiere non si sa da dove, ma giunge poi un ordine — che avrebbe potuto venire da Brixton —: di essere a casa a mezzanotte. Ella ha anche una pianella di vetro; quest'affare del vetro che nella letteratura popolare s'incontra con straordinaria frequenza non può essere puramente casuale: principesse che vivono in un castello di vetro o su una collina di vetro, che vedono tutte le cose in uno specchio, che possono vivere in case di vetro purché non tirino sassi. Questo fugace luccichio di vetro che ricorre dappertutto sta a dimostrare che la felicità è brillante ma fragile, come un oggetto che è più facilmente esposto ad esser rotto dal gatto o dalla cameriera. Questi concetti sono talmente penetrati in me che sono ormai diventati la mia concezione del mon-

[16] È, a Londra, il quartiere dei giornali e dei giornalisti.

do. Io ho sentito e sento che la vita è splendida come un diamante, ma fragile come il vetro della finestra; e ricordo di aver provato un brivido ogni volta che ho sentito paragonare i cieli al terribile cristallo: ho avuto paura che Dio lasciasse cadere il cosmo mandandolo in frantumi.
Ricordatevi che una cosa che può rompersi non è lo stesso che una cosa che può perire. Rompete un vetro e non durerà un istante; non rompetelo e durerà mille anni. Tale, mi pare, la felicità dell'uomo nel paese degli elfi e — sulla terra: la felicità dipende dal *non fare qualche cosa*, che si potrebbe fare in qualsiasi momento e che spesso non si capisce perché non si faccia. Ora, tutto questo io non l'ho trovato affatto ingiusto. Se il terzo figlio del mugnaio avesse detto alla fata: «Spiegami perché nel palazzo fatato non devo star ritto sulla testa», la fata avrebbe potuto bellamente rispondergli: «Bene, se siamo a questo, spiegami perché è il palazzo fatato». Se Cenerentola dice: «Com'è che debbo lasciare il ballo a mezzanotte?», la madrina potrebbe rispondere: «Com'è che tu ci puoi stare fino a mezzanotte?». Se io lascio a qualcuno nel mio testamento dieci elefanti che parlano e cento cavalli alati egli non può lamentarsi che le condizioni partecipano della lieve eccentricità del dono. A cavallo alato non si guarda in bocca. A me pare che l'esistenza sia un così eccentrico legato che non posso lamentarmi di non capire le limitazioni poste alla mia visione dal momento che non capisco nemmeno la visione che essi limitano. La cornice non è più strana del quadro. Quel che ci è vietato può ben essere stravagante come quel che c'è concesso; può essere sfolgorante come il sole, elusivo come le acque, fantastico e terribile come gli alberi torreggianti.
Per questa ragione (che si potrebbe chiamare la filosofia della fata madrina) non ho mai potuto associarmi ai giovani del mio tempo in quello che si

dice il generale sentimento di *rivolta*. Io avrei, voglio credere, opposto resistenza a tutte le leggi che fossero state cattive — di queste e della loro definizione tratterò in un altro capitolo —; ma non mi sarei sentito disposto a combattere una qualunque legge soltanto perché misteriosa. Si entra talora in possesso di un fondo con le formalità più bizzarre, come la rottura di un bastone o il pagamento di un grano di pepe; io avrei voluto acquistare il possesso della terra e del cielo con una simile fantasticheria feudale: il modo non sarebbe stato certo più sorprendente del fatto stesso dell'acquisto. Darò semplicemente un esempio etico di quello che intendo. Io non potrei associarmi alla comune protesta di questa generazione contro la monogamia perché nessuna restrizione in materia sessuale mi è mai sembrata così strana e inaspettata come il sesso stesso. Avere il permesso come Endimione di fare all'amore con la luna e lamentarsi che Giove tenga le sue lune in un Harem, pare a me (cresciuto sulle novelle delle fate simili a quella di Endimione [17]) un volgare abbassamento di tono. Appartenere a una donna è il meno che si possa pagare per vedere una donna. Se mi lamentassi di non potermi sposare che una volta sola sarebbe come se mi lamentassi di essere nato una volta sola. Non concepisco come ciò possa dar luogo ad una sproporzionata e ingiustificata ribellione come quella di cui si parlava; la quale, piuttosto che una esagerata sensibilità verso il sesso, dimostra una curiosa insensibilità. Bisogna essere pazzi per lamentarsi di non poter entrare nell'Eden per cinque porte in una volta. La poligamia è mancanza di comprensione del

[17] Giovane pastore che, per avere scherzato con Giunone, fu da Giove condannato a dormir sempre. Era visitato ogni notte da Diana che lo amava. Keats lo ha cantato in versi immortali.

sesso: è come un uomo che cogliesse cinque pere senza rendersene conto. Gli esteti hanno raggiunto gli ultimi insani limiti dell'espressione nell'elogio delle cose belle: il fiocco di un cardo li ha fatti piangere, uno scarabeo bruno li ha fatti cadere in ginocchio. Pure io non mi sono mai lasciato commuovere, neanche per un istante, dalla loro commozione, per questa ragione: che non mi è mai capitato di vederli pagare il loro piacere con una qualsiasi specie di simbolico sacrificio. Ho sentito qualcuno vantarsi capace di star digiuno cinquanta giorni per sentir cantare un merlo; o disposto a traversare il fuoco per trovare una primula. Ma questi amanti della bellezza non potrebbero conservarsi sobrii per amore del merlo, né accetterebbero il comune matrimonio cristiano per ripagare in qualche modo il piacere di una primula. Io ritengo che non potrebbero pagare delle gioie straordinarie con la sottomissione alla morale ordinaria. Oscar Wilde diceva che noi non apprezziamo i tramonti perché non li paghiamo; aveva torto: noi possiamo pagare i tramonti, e possiamo pagarli col non essere Oscar Wilde.

Da quando ho lasciato, sul pavimento della *nursery*, le novelle delle fate, non ho più trovato libri così pieni di fine sentimento. Da quando ho lasciato la nutrice, custode della tradizione e della democrazia, non ho più trovato una persona moderna così sanamente radicale e così sanamente conservatrice. Ma qui cade opportuno fare una importante osservazione: che, cioè, quando per la prima volta mi affacciai nell'atmosfera mentale del mondo moderno, dovetti cogliere su due punti almeno il mondo moderno in aperto contrasto con la mia balia e con le sue novelle; e mi ci volle del tempo per arrivare a capire che il mondo moderno aveva torto e che la balia aveva ragione. La cosa veramente strana era poi questa: che il

mondo moderno contradiceva al credo fondamentale della mia infanzia, proprio sulle dottrine più essenziali. Ho spiegato che le novelle delle fate avevano radicato in me due princìpi: primo, che il mondo è un luogo strano e sorprendente, che avrebbe potuto essere tutto diverso ma che è tutto delizioso; secondo, che di fronte a questa stranezza e a questa delizia si possono umilmente accettare le capricciose limitazioni di una così strana bontà. Ho visto invece tutto il mondo moderno lanciarsi come un'alta marea contro le mie due dottrine preferite; e la violenza di quest'urto ha prodotto a sua volta in me due sentimenti improvvisi e spontanei che io ho coltivato da allora in poi e che, da informi che erano, si sono rassodati e trasformati in salde convinzioni.

Primo punto: ho trovato tutto il mondo moderno che parlava di fatalismo scientifico; diceva che ogni cosa è come ha sempre dovuto essere, essendosi sviluppata senza deviazioni dal suo inizio. La foglia dell'albero è verde perché non avrebbe mai potuto essere di altro colore. Il filosofo delle novelle delle fate è contento che la foglia sia verde precisamente perché avrebbe potuto essere scarlatta; ha la sensazione che sia diventata verde un istante prima che egli la guardasse. Così come si compiace che la neve sia bianca per il motivo strettamente razionale che avrebbe potuto essere nera. Ogni colore ha in sé come il potere e il coraggio di una scelta: il rosso delle rose di un giardino non solo è decisivo ma drammatico, come sangue versato all'improvviso. Il filosofo delle fate sente che qualche cosa è stato *fatto*; i grandi deterministi del secolo XIX recalcitrano strenuamente alla spontanea sensazione che qualche cosa sia avvenuto un istante prima. Difatti, secondo loro, niente sarebbe avvenuto da quando l'esistenza

esiste; e anche intorno a questa data dell'esistenza, non hanno nozioni sicure.
Il mondo moderno come io lo trovai si basava saldamente sul calvinismo moderno, sulla necessità che le cose fossero come sono. Ma non appena cercai di porre delle questioni mi accorsi che non si possedeva nessuna prova di queste inevitabili ripetizioni di cose all'infuori del fatto che si ripetevano. Ora, a me, la pura ripetizione faceva veder le cose come nate da un incantesimo piuttosto che da un principio razionale. Sarebbe stato come se, avendo visto per istrada un naso di una forma curiosa e non avendoci badato come a cosa puramente casuale, avessi visto poi altri sei nasi della stessa forma straordinaria: avrei fantasticato per un momento che dovesse essere il distintivo di qualche locale società segreta. Così un elefante con la proboscide poteva essere una curiosità, ma tutti gli elefanti con la proboscide assumevano per me l'aspetto di un complotto. Parlo, s'intende, di un'impressione, ma di una impressione al tempo stesso ostinata e sottile. La ripetizione, in natura, mi pareva che fosse qualche volta una ripetizione rabbiosa, come quella di un maestro di scuola collerico che dicesse e ridicesse sempre la stessa cosa. L'erba sembrava farmi delle segnalazioni con tutte le sue dita; le stelle sembravano spenzolarsi in folla per farsi intendere; il sole mi avrebbe fatto vedere che si levava un migliaio di volte. I ritorni dell'universo attingevano il ritmo pazzesco di un sortilegio ed io cominciavo a intravedere una idea.
Tutto il materialismo che troneggia e domina sullo spirito moderno riposa in fin dei conti su un presupposto; un presupposto falso. Presuppone che una cosa che si ripete sia probabilmente morta: un pezzo d'orologeria. La gente crede che se

l'universo fosse personale sarebbe vario; che se il sole fosse vivo si metterebbe a danzare. È un'illusione contradetta dalla comune esperienza: la varietà nelle cose umane è generalmente portata, non dalla vita, ma dalla morte; dal morire o dal rompersi di una forza o di un desiderio. Un uomo varia i suoi movimenti non appena qualche piccolo elemento gli fallisce o lo affatica: sale su un omnibus perché è stanco di passeggiare; cammina perché si è stancato di star seduto. Ma se la vita e la sua gioia fossero così smisurate che egli potesse andare a Islington senza stancarsi, egli andrebbe regolarmente a Islington come il Tamigi va a Sheerness; la rapidità e l'estasi della sua vita avrebbero l'immobilità della morte. Il sole si alza tutte le mattine, io no; ma la differenza è dovuta alla mia inazione e non alla mia attività. Ora, per dirla con una frase popolare, potrebbe esser vero che il sole si leva tutte le mattine perché non è mai stanco; la sua metodica funzione potrebbe esser dovuta non a mancanza ma a sovrabbondanza di vitalità. Quel che intendo dire si può osservare, per esempio, nei ragazzi, quando trovano qualche giuoco o trastullo che li diverta in modo speciale. Un bambino si diverte a battere ritmicamente le gambe per eccesso, non per assenza di vita. Appunto perché hanno una vitalità espansiva e una grande fierezza e libertà di spirito, appunto perciò i bambini desiderano le cose ripetute e invariate. Essi dicono «fallo ancora»; e la persona anziana lo fa ancora fin quasi a morirne, perché non ha più forza sufficiente per godere della monotonia. Dio forse è abbastanza forte per goderne e può darsi che dica al sole ogni mattina: «ancora»; e alla luna ogni sera: «ancora». Può non essere una automatica necessità quella che fa le roselline tutte eguali; può darsi che Dio lo faccia

separatamente, una ad una, e non gli sia mai venuto a noia di farle. Può darsi che Egli abbia l'eterno appetito dell'infanzia; perché noi abbiamo peccato e ci siamo fatti vecchi, ma il Padre nostro è più giovane di noi. Le ripetizioni in natura, possono non essere semplici corsi e ricorsi, possono essere dei *bis* come a teatro. Il Cielo può *bissare* l'uccello che fa l'uovo. Se l'essere umano concepisce e partorisce un bambino invece di un pesce, di un pipistrello o di un grifone, la ragione può non essere quella che noi siamo inchiodati ad una fatalità animale, senza vita e senza scopo. Può essere che la nostra piccola tragedia abbia commosso gli dei, che essi l'ammirino dalle loro stellate gallerie e che alla fine di ogni dramma umano l'uomo sia chiamato al proscenio, infinite volte. La replica si può avere per milioni di anni, per pura volontà, come può finire ad ogni istante. L'uomo può, di generazione in generazione, perpetuarsi sulla terra, e ogni nascita può effettivamente essere la sua ultima apparizione.

Questa era la mia prima convinzione; sorta dal cozzo prodottosi a un certo momento fra le mie impressioni infantili e le dottrine moderne. Io avevo sempre vagamente sentito i fatti come miracoli nel senso che erano meravigliosi; ora cominciavo a pensare che erano miracoli nel senso più ristretto di atti volontari: erano e potevano essere esercizi ripetuti in una qualche volontà. Io avevo sempre creduto che nel mondo ci fosse della magìa; ora credevo che ci fosse un mago. Il che destava in me una impressione profonda, sempre presente e subcosciente: cioè che questo nostro mondo ha qualche scopo; e se c'è uno scopo c'è una persona. Avevo sempre sentito la vita, prima di tutto, come una storia: e se c'è una storia ci dev'essere chi la racconta.

Ma il pensiero moderno urtava anche la mia seconda tradizione umana: contraddiceva all'idea di quelle limitazioni e condizioni che sono del mondo delle fate. La sola cosa di cui amava parlare era l'espansione e la larghezza. Herbert Spencer si sarebbe assai infastidito se qualcuno gli avesse detto che egli era un imperialista; è da deplorare che nessuno glielo abbia detto. Era un imperialista della più bassa risma: egli ha popolarizzato questo disprezzabile concetto: che la dimensione del sistema solare debba diminuire il dogma spirituale dell'uomo. Perché dovrebbe un uomo cedere la sua dignità al sistema solare e non ad una balena? Se la sola dimensione prova che l'uomo non è l'immagine di Dio, allora una balena può essere l'immagine di Dio: una immagine un po' informe che si potrebbe qualificare un ritratto impressionista. È un futile modo di ragionare il dire che l'uomo è piccolo paragonato al cosmo: l'uomo è sempre piccolo, anche se si paragona all'albero dell'orto. Ma Herbert Spencer, nel suo temerario imperialismo, avrebbe continuato a sostenere che siamo stati in qualche modo conquistati ed annessi all'universo astronomico. Egli parlava degli uomini e dei loro ideali esattamente come il più insolente unionista parla degli irlandesi e dei loro ideali: riduceva l'umanità al livello di una piccola nazione. La sua pessima influenza si fa sentire anche nei più spirituali e dignitosi fra i recenti scrittori scientifici — specialmente negli ultimi romanzi di H. G. Wells. Molti moralisti hanno esageratamente rappresentato la terra come luogo di malvagità. Wells e la sua scuola dipingono come malvagio anche il cielo: noi leveremmo gli occhi verso le stelle donde verrebbe la nostra rovina.

Ma l'espansione di cui parlo era qualche cosa di peggio ancora. Ho detto già che il materialista,

come il pazzo, è prigioniero: prigioniero di un'idea. Questa gente sembrava singolarmente soddisfatta quando aveva detto che la prigione era molto larga. La dimensione di questo universo scientifico non presentava una novità, un rilievo. Il cosmo progrediva incessante ma nella più bizzarra delle sue costellazioni non poteva esserci niente di realmente interessante: niente, per esempio, come il perdono o come il libero arbitrio. La grandezza o l'infinità del cosmo non aggiungeva nulla al suo mistero. Era come dire ad un prigioniero della prigione di Reading che egli sarebbe stato lieto di apprendere che la prigione copriva ormai metà della contea. Il carceriere non avrebbe avuto da mostrargli che dei corridoi di pietra sempre più lunghi, illuminati da pallide luci e vuoti di tutto ciò che è umano. Così questi amplificatori dell'universo non avevano niente altro da mostrarci che infiniti corridoi di spazio illuminati da pallidi soli e vuoti di tutto ciò ch'è divino. Nel paese delle fate c'era una vera legge: una legge suscettibile d'infrazione (la legge è, per definizione, qualche cosa di cui è possibile l'infrazione); ma il meccanismo di questa prigione cosmica era qualche cosa che non poteva essere infranto, perché noi non siamo che una parte di questo meccanismo: noi siamo o incapaci di fare una cosa o destinati a farla. L'idea di una mistica condizione è sparita del tutto: uno non può avere né la costanza di osservare le leggi né il capriccio di violarle. La vastità di questo universo non ha niente della freschezza aerea dell'universo che noi abbiamo lodato sbocciante dalla fantasia del poeta. L'universo moderno è letteralmente un impero: vale a dire, è vasto ma non è libero: stanze sempre più grandi ma senza finestre, stanze allargantisi in prospettive babilonesi, non mai una finestra né il più piccolo soffio d'aria esterna.

Le loro parallele infernali sembravano espandersi in distanza; ma per me tutte le cose apprezzabili terminano a punta, come le spade. Così, trovando la superbia del vasto mondo inadeguata alle mie emozioni, cominciai a ragionarvi un po' sopra e arrivai presto alla conclusione che tutto il suo atteggiamento era più superficiale di quel che si sarebbe aspettato. Secondo questi filosofi, il cosmo non è una cosa organica che da quando ha una regola fissa. Ma (sempre a detta di costoro) esso non è soltanto una cosa; è anche la sola cosa che ci sia. E allora che bisogno c'è di chiamarlo grande? Non esistendo alcun termine di comparazione, tanto varrebbe chiamarlo piccolo. Uno può dire: «Mi piace questo vasto mondo col suo esercito di stelle e con la sua svariata folla di creature»; ma, quando è così, perché un altro non potrebbe dire: «Mi piace questo grazioso piccolo mondo col suo giusto numero di stelle e con quel tanto di bestiame che son contento di vedere?». Si tratta di due impressioni: plausibili entrambe. È una impressione quella di chi si rallegra che il sole sia più grande della terra; un'impressione, anche più sana, quella di chi trova che il sole dev'essere così grande come è. C'è chi preferisce commuoversi per la immensità del mondo; perché non potrebbe scegliere di commuoversi per la sua piccolezza?

A me capitò precisamente questo. Quando uno prova della tenerezza per qualche cosa, ricorre ai diminutivi, anche se deve apostrofare un elefante o un corazziere. Ciò perché ogni cosa, per grande che sia, che può essere concepita come completa, può essere concepita come piccola. Se i mustacchi alla militare non suggerissero l'idea di una spada, o le zanne l'idea di una coda, l'oggetto sarebbe grande perché non sarebbe misurabile. Ma dal momento che potete immaginare un corazziere,

potete anche immaginare un piccolo corazziere; dal momento che vedete realmente un elefante potete chiamarlo «Piccolino». Se di una cosa potete fare la statua, potete farne anche una statuetta. Quei filosofi insegnavano che l'universo è una cosa coerente, ma non amavano l'universo. Io, l'universo lo amavo appassionatamente e perciò desideravo chiamarlo col diminutivo. L'ho chiamato spesso, ma non ha mai mostrato di accorgersene. In verità ho sempre sentito che questi oscuri dogmi della vita si esprimevano meglio chiamando il mondo piccolo che chiamandolo grande. Perché, intorno all'infinito, c'era una specie di noncuranza che era l'inverso della dignitosa e pia sollecitudine provata da me nell'apprezzare quanto sia preziosa e pericolosa la vita. Dove quelli mostravano una spaventosa prodigalità, io provavo una specie di sacra avarizia. L'economia è di gran lunga più romantica della stravaganza. Per essi le stelle erano un interminabile mucchio di soldi; io di fronte al sole d'oro e alla luna d'argento ero allegro come uno scolaro che ha in tasca una sovrana e uno scellino.

Tali convinzioni subcoscienti risultano anche più chiaramente dal colore e dal tono di certe novelle. Ho detto che le sole storie di magìa possono esprimere la mia idea che la vita non è soltanto un piacere ma una specie di eccentrico privilegio. Posso esprimere un'altra sensazione di conforto cosmico ricordando un altro libro che tutti hanno letto da ragazzi, «Robinson Crusoe», che lessi anche io allora e che deve la sua perenne vitalità al fatto che esso celebra la poesia dei limiti o meglio ancora il romanzo stravagante della prudenza. Crusoe è un uomo sopra un piccolo scoglio con poca roba strappata al mare: la parte più bella del libro è la lista degli oggetti salvati dal naufragio.

La più grande poesia è un inventario. Ogni utensile da cucina diviene ideale perché Crusoe avrebbe potuto lasciarlo cadere nel mare. È un buon esercizio nelle ore vuote o cattive del giorno stare a guardare qualche cosa, il secchio del carbone o la cassetta dei libri, e pensare quanta sarebbe stata la felicità di averlo salvato e portato fuori dal vascello sommerso sull'isolotto solitario. Ma un miglior esercizio ancora è quello di rammentare come tutte le cose sono sfuggite per un capello alla perdizione: tutto è stato salvato da un naufragio. Ogni uomo ha avuto una orribile avventura: è sfuggito alla sorte di essere un parto misterioso e prematuro come quegli infanti che non vedono la luce. Sentivo parlare, quand'ero ragazzo, di uomini di genio rientrati o mancati; sentivo spesso ripetere che più d'uno era un grande «Avrebbe — potuto — essere». Per me, un fatto più solido e sensazionale è che il primo che passa è un grande «Avrebbe — potuto — non-essere».

Ma io ho fantasticato (l'idea può sembrare pazzesca) che l'ordine e il numero delle cose non sia che il romantico avanzo del naviglio di Crusoe. Che ci siano due sessi e un sole è come il fatto che non fossero rimasti che due fucili e un'ascia. Era sommamente urgente che niente andasse perduto, ma era più singolare ancora che niente potesse essere aggiunto. Gli alberi e i pianeti mi parevano come salvati dal naufragio e quando vidi il Matterhorn [18] fui contento che non fosse stato trascurato nella confusione. Avevo la sensazione di economizzare le stelle come se fossero zaffiri (così sono chiamati nel «Paradiso perduto»), facevo colle-

[18] Il Cervino.

zione di colline. L'universo è veramente un gioiello unico; e se è una affettazione naturale quella di parlare di un gioiello come senza pari e senza prezzo, di quel gioiello lì ciò è letteralmente vero: questo cosmo è infatti senza pari e senza prezzo: perché non ne esiste un altro.

Così termina in maniera inevitabilmente insufficiente il tentativo di esprimere l'inesprimibile. Tali sono i miei definitivi atteggiamenti di fronte alla vita: il terreno è pronto per i semi della dottrina. Questo oscuramente io pensavo prima di scrivere, e avevo sentito prima di pensare: ricapitolerò sommariamente perché possiamo procedere innanzi con più facilità.

Ho avuto la sensazione profondissima: Primo, che questo mondo non ha in sé una spiegazione: può essere un miracolo con una spiegazione soprannaturale, può essere il giuoco di un prestigiatore con una spiegazione naturale; ma la spiegazione del giuoco di prestigio per soddisfarmi dovrà essere più persuasiva di tutte le spiegazioni naturali che ho sentito finora: la cosa è magica, vera o falsa che sia. Secondo: sono arrivato a persuadermi che anche ciò che è magico deve avere un senso e che questo senso deve avere qualcuno da cui è dato; che c'è nel mondo qualche cosa di personale, come in un'opera d'arte; qualunque cosa significhi, lo significa violentemente. Terzo: ho trovato che questo piano dell'universo era bello nel suo disegno primitivo, nonostante i suoi difetti, come i dragoni. Quarto: che la forma più conveniente di ringraziamento consiste nel sapersi umiliare e frenare; noi dovremmo ringraziare Dio per la birra e per il Borgogna, non bevendone troppo. Dobbiamo anche obbedienza a chi ci ha fatto, chiunque sia. Infine, ed è la cosa

più strana, m'è venuta in mente una vaga e diffusa impressione che in certo modo ogni cosa qui è un avanzo che bisogna metter da parte e custodire religiosamente come sottratto ad una primordiale ruina. L'uomo ha salvato il suo patrimonio come Crusoe; lo ha salvato da un naufragio. Tutto questo io ho sentito benché i tempi non fossero certamente incoraggianti. E, durante questo periodo, non avevo mai pensato alla teologia cristiana.

CAPITOLO QUINTO

LA BANDIERA DEL MONDO

Quand'ero ragazzo c'erano in giro due curiosi personaggi che si chiamavano l'ottimista e il pessimista. Io stesso mi servivo costantemente di queste due parole, ma confesso volentieri che non ebbi mai una precisa idea di ciò che significassero. Una sola cosa pareva chiara: che esse non significavano quel che dicevano, perché la comune spiegazione verbale era che l'ottimista trovava questo mondo buono quanto poteva essere, mentre il pessimista lo trovava cattivo quanto poteva essere. Entrambe queste affermazioni essendo evidentemente senza senso, bisognava ricorrere ad altre spiegazioni. Ottimista non poteva significare l'uomo che crede tutto buono e niente cattivo, perché ciò non significa niente; sarebbe come dire che tutto è a destra e niente a sinistra. La mia conclusione finale fu che per l'ottimista tutto era buono fuor che il pessimista, per il pessimista tutto cattivo fuor che se stesso. Sarebbe ingiusto omettere la definizione misteriosa ma suggestiva che dicono data da una bambina: «Ottimista è l'uomo che vi guarda negli occhi, pessimista è quello che vi guarda nei piedi». Non so se questa definizione non sia la migliore di tutte come quella che contiene una specie di verità allegorica: essa si presterebbe ad una utile distinzione fra quel pensatore più cupo che vede solo il nostro contatto di ogni momento con la terra e quell'al-

tro più sereno che considera piuttosto la nostra originaria facoltà di vedere e di scegliere la nostra vita.

Ma c'è un errore profondo in questa alternativa dell'ottimista e del pessimista; il presupposto della quale è che l'uomo esamini il mondo con occhio critico come se fosse alla ricerca di una casa e gli venisse mostrata una serie di appartamenti. Un uomo che arrivasse in questo mondo da un altro nella piena facoltà delle sue decisioni potrebbe discutere se il vantaggio della boscaglia in piena estate prevalga sullo svantaggio dei cani arrabbiati, come un uomo che cerca un alloggio può mettere sulla bilancia la presenza di un telefono e l'assenza di una vista sul mare; ma nessun uomo è in questa posizione: l'uomo appartiene al mondo già da prima che egli possa cominciare a chiedersi se sia piacevole o no l'appartenervi. Ha combattuto per la bandiera e spesso per la bandiera ha riportato eroiche vittorie prima di essere mai stato arruolato. Per dire in breve quel che sembra essenziale, c'è in lui una fedeltà che precede l'ammirazione.

Nell'ultimo capitolo abbiamo visto che il sentimento originario che questo mondo è strano e tuttavia attraente risulta meglio espresso nelle novelle delle fate che altrove. Il lettore può, se vuole, assegnare il posto successivo a quella letteratura bellicosa e jingoistica [19] che generalmente viene subito dopo nella storia di un ragazzo. Dobbiamo ancora molta sanità morale alle dispense da un soldo.[20] Comunque, mi è sembrato e mi sembra

[19] Fautori d'una politica estera aggressiva e grettamente nazionalista.

[20] In inglese «pennydreadfuls», il genere di letteratura sensazionale più a buon mercato: terribili (avventure) da un soldo.

che il nostro atteggiamento verso la vita possa esprimersi piuttosto nei termini di una specie di lealtà militare che in termini di critica e di approvazione. La mia accettazione dell'universo non è ottimismo; è piuttosto qualche cosa di simile al patriottismo. Si tratta di lealtà elementare. Il mondo non è una casa d'affitto a Brighton che si debba lasciare perché è miserabile: è il castello di famiglia, con la bandiera sventolante sul torrione, e più è miserabile meno dobbiamo abbandonarlo. La questione non è di sapere se il mondo è troppo triste per essere amato o troppo lieto per non essere; la questione è che quando si ama una cosa, la sua letizia è una ragione per amarla di più. Tutte le idee ottimistiche sull'Inghilterra, con tutte le idee pessimistiche, sono buone ragioni per ogni patriota inglese. Analogamente l'ottimismo e il pessimismo sono argomenti di pari valore per il patriota cosmico.

Supponiamo di essere di fronte ad una cosa senza speranza — mettiamo Pimlico.[21] Se si pensa a quel che convenga meglio nel caso di Pimlico, vedremo che il filo dei nostri pensieri ci condurrà nel regno del mistico e dell'arbitrio. Non basta che un uomo deplori Pimlico: in questo caso si taglierà semplicemente la gola o partirà per Chelsea. Né basterà che un uomo accetti Pimlico: poiché allora resterà a Pimlico, il che sarebbe orribile. La sola via di uscita sembra essere quella di affezionarsi a Pimlico: di affezionarglisi con un legame trascendentale e senza nessun motivo terreno. Se venisse fuori uno che amasse Pimlico, allora Pimlico inalzerebbe torri d'avorio e pinnacoli d'oro: proverebbe la voglia di adornarsi come una

[21] Sobborgo di Londra, noto come il più brutto e sporco.

donna quando è amata. L'ornamento non è dato per nascondere le cose orribili ma per abbellire quelle che già sono adorabili. Una mamma non mette al suo bambino un nastro azzurro per paura che, senza aiuto, sia brutto; un innamorato non regala un vezzo ad una fanciulla per nascondere il collo. Se gli uomini amassero Pimlico come le madri amano i loro figli — arbitrariamente, perché sono i loro figli — Pimlico in uno o due anni diventerebbe una città più bella di Firenze. Qualche lettore dirà che questa è una pura fantasia. Io rispondo che è la vera storia dell'umanità. Così infatti fu sempre quando le città divennero grandi. Rintracciate le radici più oscure della civiltà e le troverete avvinte a qualche pietra sacra o circondanti qualche pozzo sacro. Il popolo comincia prima ad onorare un posto; poi gli conquista la gloria. Gli uomini non amarono Roma perché era grande: Roma fu grande perché gli uomini la avevano amata.

Le storie del secolo XVIII sul contratto sociale sono state sottoposte in questi tempi ad una critica grossolana: queste teorie, in quanto significavano che dietro ogni governo storico c'è una idea di consenso e di cooperazione, erano di una esattezza facilmente dimostrabile; ma erano di fatto erronee in quanto tendevano a far credere che gli uomini hanno sempre avuto di mira l'ordine e la morale direttamente, per mezzo di uno scambio reciproco e cosciente di interessi. La moralità non è cominciata con un uomo che dicesse all'altro: «Io non ti batterò se tu non mi batterai». Non c'è traccia di simili patteggiamenti. C'è invece il ricordo di due uomini i quali si dissero: «Non dobbiamo batterci in questo luogo che è sacro». Essi salvarono la loro moralità salvando la religione. Gli uomini non hanno mai coltivato il coraggio:

hanno combattuto per il tabernacolo e hanno sentito che diventavano coraggiosi. Non hanno coltivato la pulizia: si sono purificati per l'altare e si sono trovati puliti. La storia degli ebrei è il solo antico documento conosciuto dalla maggioranza degli inglesi e in base ad essa è possibile un sufficiente giudizio sui fatti. I dieci comandamenti che sono stati riconosciuti sostanzialmente comuni a tutta l'umanità non erano che norme di carattere militare, un codice di ordini reggimentali promulgato per proteggere una certa arca attraverso un certo deserto. L'anarchia era un male perché metteva in pericolo la santità. E soltanto quando fu stabilito un giorno sacro a Dio si comprese di avere stabilito un giorno di festa per gli uomini.
Se si concede che questa iniziale devozione a un luogo o ad una cosa è sorgente di energia creatrice, potremo procedere ad una constatazione singolarissima. Ripetiamo per un momento che il solo ottimismo legittimo è una specie di patriottismo universale. Che fa di male il pessimista? Penso che si possa definirlo l'antipatriota cosmico. E l'antipatriota? Credo che, senza indebita amarezza, si potrebbe chiamarlo l'amico candido. E che dire dell'amico candido? Qui noi urtiamo contro lo scoglio della vita reale dell'immutabile natura umana.
Io mi avventuro ad affermare che quel che c'è di brutto nell'amico candido è che egli non è candido: nasconde qualche cosa — il gusto che prova a dire delle cose sgradevoli. Ha il segreto desiderio di ferire, non soltanto d'aiutare. Indubbiamente è questo che, a parer mio, fa diventare irritante per i cittadini il retto sentire una certa categoria di antipatrioti. Non mi riferisco, ben inteso, all'antipatriottismo che può irritare degli irrequieti agenti

di cambio e delle attrici effervescenti: quello è soltanto patriottismo che parla chiaro. Chi dice che un patriota non può attaccare la guerra boera,[22] prima che sia terminata non merita una risposta intelligente; è come dire che un figlio affezionato non deve avvertire la madre che sta sull'orlo di un precipizio finché non ci sia cascata dentro. Ma c'è un antipatriota che provoca una onesta ira da parte delle persone oneste e per costui, secondo me, non c'è altra spiegazione che quella che io ho suggerito: è l'amico candido senza candore, l'uomo che dice: «Ho il dispiacere di annunziarvi che siamo rovinati», mentre non gli dispiace affatto. Questo, senza retorica, può chiamarsi un traditore: certe gravi informazioni gli furono confidate perché infiammasse l'ardore dei soldati ed egli le adopera per distogliere la gente dall'aggregarsi all'esercito. Può essere permesso il pessimismo a un consigliere militare, non ad un sergente reclutatore. Allo stesso modo il pessimista (l'antipatriota cosmico) usa delle libertà, che la vita accorda ai suoi consiglieri, per allontanare gli uomini dalle bandiere. Ammesso pure che si limiti a chiarire dei fatti, è d'importanza essenziale conoscere i suoi sentimenti e intendimenti. Può darsi che milleduecento uomini a Tottenham siano colpiti dal vaiuolo, ma noi abbiamo bisogno di sapere se questa notizia ci è data da un grande filosofo che vuol maledire gli dei o semplicemente da un qualunque ecclesiastico che vuol recare sollievo agli uomini.

Quel che c'è di cattivo nel pessimista non è — allora — che egli biasimi gli dei e gli uomini, ma che non ami ciò che biasima, che non abbia un ele-

[22] Nel 1908, quando il libro fu scritto, le polemiche sulla guerra del Transvaal erano ancora d'attualità.

mentare o soprannaturale senso di lealtà verso le cose. Che c'è di cattivo nell'uomo comunemente detto ottimista? È ovvio che l'ottimista, volendo difendere l'onore del mondo, difenderà l'indifendibile. Egli è il jingoista dell'universo; egli dirà: «Il mio mondo, buono o cattivo»; piuttosto che alla riforma delle cose sarà portato a una specie di risposta autorizzata a tutti gli attacchi, per placare tutti con rassicurazioni. Non laverà il mondo, ma gli darà una mano di bianco. Tutto questo (vero per un certo tipo di ottimista) ci conduce al solo punto realmente interessante di psicologia che altrimenti non potrebbe essere spiegato.

Noi diciamo che ci deve essere una elementare lealtà verso la vita: la sola questione è se debba essere una lealtà naturale o soprannaturale o, come più vi piace, se debba essere una lealtà razionale o irrazionale. Ora, quello che c'è di straordinario è che il cattivo ottimismo (quello di chi passa una mano di bianco, la debole difesa di tutto) arriva allo stesso risultato dell'ottimismo razionale. L'ottimismo razionale conduce all'inerzia; l'ottimismo irrazionale alla riforma. Ricorriamo ancora una volta, per spiegarci meglio, al parallelo del patriottismo: l'uomo che più facilmente rovinerà il paese che ama è precisamente quello che lo ama per qualche ragione. Se un uomo ama qualche aspetto di Pimlico (cosa alquanto improbabile) si troverà a difenderlo così com'è anche contro l'interesse di Pimlico. Ma se ama semplicemente Pimlico per se stesso, può buttarlo giù e trasformarlo nella Nuova Gerusalemme. Non nego che la riforma possa essere eccessiva; dico solo che è il patriota mistico quello che riforma. La semplice autosoddisfazione jingoista è comunissima fra coloro che basano su qualche pedantesca ragione il loro patriottismo. I peggiori jingoisti non amano

l'Inghilterra. Se noi amiamo l'Inghilterra perché è un impero, può darsi che sopravalutiamo il successo con cui l'Inghilterra governa gli Indù, ma se l'amiamo soltanto perché è una nazione, possiamo affrontare tutte le evenienze: giacché l'Inghilterra sarebbe una nazione anche se gli Indù governassero noi. Così avviene che coloro che permettono al loro patriottismo di falsificare la storia sono quelli il cui patriottismo dipende dalla storia. Chi ama l'Inghilterra perché egli è inglese non baderà come essa nacque. Chi l'ama perché è anglosassone può per questa sua fantasticheria andare contro tutti i fatti. Può finire (come Carlyle e Freeman) col sostenere che la conquista normanna fu una conquista sassone: può finire con lo sragionare di più — perché egli ha una ragione. Un uomo che ama la Francia come nazione guerriera difenderà l'esercito del 1870; ma uno che ama la Francia come Francia migliorerà l'esercito del 1870. Il francese ha fatto precisamente ciò, e la Francia è un ottimo esempio di paradosso vivente. In nessun luogo il patriottismo è più puramente astratto e arbitrario, e in nessuno è più drastica e travolgente la riforma. Più trascendentale è il vostro patriottismo, più la vostra politica sarà realizzatrice.

L'esempio di tutti i giorni su questo punto è forse quello delle donne e della loro strana e forte fedeltà. Ci sono degli stupidi i quali vanno dicendo che, perché le donne sostengono sempre i loro uomini in tutte le cose, perciò le donne sono cieche e non vedono niente. Costoro di donne devono averne conosciute poche. Le stesse donne che sono pronte a difendere i loro uomini nelle cose grosse e nelle piccole, sono (nei loro personali rapporti con l'uomo) quasi mostruosamente lucide sulla piccolezza delle sue scuse e sulla grossezza

della sua testa. L'amico d'un uomo gli vuol bene ma lo lascia com'è: sua moglie gli vuol bene e si prova continuamente a trasformarlo in qualche cosa di diverso. Le donne, che sono estremamente mistiche nel loro credo, sono estremamente ciniche nella loro critica. Thackeray ha espresso benissimo questo fatto quando alla madre di Pendennis,[23] che pur adora suo figlio come un dio, fa presumere non di meno che egli si comporterà male come uomo. Ella disprezzava la sua virtù, sebbene sopravalutasse il suo valore. Il devoto è pienamente libero di criticare; il fanatico può sicuramente essere uno scettico. L'amore è prigioniero, e più è prigioniero, meno è cieco.

Tale almeno è venuta ad essere la mia posizione mentale intorno al così detto ottimismo, pessimismo e miglioramento. Prima di pensare a qualsiasi riforma cosmica, dobbiamo fare un giuramento di fedeltà cosmica. Un uomo deve essere interessato nella vita, per poter essere disinteressato nelle sue opinioni sulla vita. «Figlio mio, dammi il tuo cuore»: il cuore deve impegnarsi sull'oggetto appropriato: dal momento che il cuore è impegnato, abbiamo mano libera. Ma è necessario fermarsi brevemente su di una facile obiezione. Si dirà che una persona ragionevole accetta il mondo come un misto di male e di bene, con una soddisfazione dignitosa e con una dignitosa pazienza. Ma è proprio questo atteggiamento che io considero come sbagliato. È, lo so, un atteggiamento molto comune in quest'età; ed era stato perfettamente espresso in questi impassibili versi di Mattew Arnold, che sono più perfidamente blasfemi dei gridi di Schopenhauer:

[23] Nel romanzo di Thackeray *The history of Pendennis*.

Abbastanza si vive — anche se il vivere
a poco o nulla approdi;
sopportabile forse, ma non degno
delle pompe mondane, della pena del nascere...

So che questo sentimento che mi pare agghiacciante, riempie la nostra epoca. Per i nostri titanici progetti di fede e di rivoluzione, quello che ci occorre non è la fredda accettazione del mondo come un compromesso, ma qualche cosa per cui possiamo cordialmente odiarlo o cordialmente amarlo. Noi non abbiamo bisogno di gioie e di dolori perché si neutralizzino gli uni con gli altri e producano una triste allegrezza; abbiamo bisogno di un più pungente piacere di un più pungente dispiacere. L'universo deve sembrarci al tempo stesso come un castello dell'orco che bisogna smantellare e come la nostra villetta dove dobbiamo ritirarci la sera.
Nessuno dubita che un uomo possa adattarsi a questo mondo così com'è: ma noi domandiamo che sia abbastanza forte non per adattarvisi, ma per spingerlo avanti. Può egli odiarlo abbastanza per cambiarlo e amarlo abbastanza per crederlo degno di essere cambiato? Può guardare il suo bene colossale senza mai provare un senso di tranquillità E può guardare il suo male colossale senza provare un senso di disperazione? Può, insomma, essere insieme non soltanto pessimista e ottimista, ma pessimista fanatico e fanatico ottimista? È abbastanza pagano da morire per il mondo e abbastanza cristiano da morire al mondo? In questa combinazione — io sostengo — chi fallisce è l'ottimista razionale ed è l'ottimista irrazionale che riesce. Egli è pronto a sfasciare l'intero universo, pure di salvarlo.
Buttavo giù queste idee non secondo la loro pon-

derata successione logica, ma così come mi venivano; mi si sono poi chiarite e perfezionate col tempo, quando sotto la grande ombra di Isben, nacque la discussione se l'uccidersi non fosse una bella cosa. Certi ordierni sapienti ci hanno insegnato che non bisogna dire «pover'uomo» di un uomo che s'è fatto saltare le cervella, poiché egli era una persona invidiabile, e, se si è colpito al cervello, è stato perché aveva un cervello eccezionalmente fine. William Archer ha anche proposto che, nell'età aurea, vi siano delle macchine automatiche dove si possa, tirando la manovella, procurarsi la morte per un soldo. Io mi dichiaro, in tutto ciò, avversario deciso di molti che si chiamano liberali ed umanitari. Per me, il suicidio non è soltanto un peccato, è il peccato; è il male supremo ed assoluto, il rifiuto di prendere interesse alla esistenza, di prestare il giuramento di fedeltà alla vita. L'uomo che uccide un uomo, uccide un uomo; l'uomo che uccide se stesso, uccide tutti gli uomini: per quanto lo riguarda, distrugge il mondo. Il suo atto (simbolicamente parlando) è peggiore di qualsiasi ratto o attentato dinamitardo: abbatte tutti gli edifici, offende tutte le donne. Il ladro, i diamanti lo appagano; il suicida, no: questo è il suo delitto. Egli non si lascia sedurre nemmeno dalle pietre fiammeggianti della Città celeste. Il ladro rende omaggio alle cose che ruba se non al loro proprietario; il suicida insulta le cose per il fatto stesso di non rubarle. Rifiutando di vivere per amore di un fiore, oltraggia tutti i fiori. Non c'è al mondo la più piccola creatura, cui egli non irrida con la sua morte. Quando un uomo si impicca ad un albero, le foglie potrebbero cadere giù indispettite e gli uccelli volar via infuriati come se ciascuno avesse ricevuto un affronto personale. Naturalmente questo atto può avere delle

BIBLIOTECA COM.LE - LEGO DI VICENZA

scuse patetiche e commoventi. Ce ne sono spesso anche per il ratto, e quasi sempre per la dinamite. Ma se si voglion chiarificare le idee e fermarsi al senso intelligente delle cose, allora c'è molta più razionale e filosofica verità nell'interramento ad un crocevia col palo infisso sul cadavere, che nei distributori automatici del signor Archer. Non è senza significato il seppellimento separato dei suicidi. Il suicidio differisce dagli altri delitti — perché rende impossibili anche i delitti.

Ho letto, anche, una solenne bestialità di qualche libero pensatore: il quale diceva che il suicida è qualche cosa come un martire. La indiscutibile fallacia di questa opinione mi aiutò a chiarire la questione. Un suicida è evidentemente l'opposto di un martire. Il martire è un uomo che si appassiona a qualche cosa che è fuori di lui fino a dimenticare la sua esistenza personale; il suicida è un uomo che tanto poco si cura di tutto quello ch'è fuori di lui che ha bisogno di vedere il fine di ogni cosa. L'uno ha bisogno che qualche cosa cominci; l'altro che tutto finisca. In altre parole, il martire è nobile esattamente perché (sebbene rinunci al mondo o abbia in esecrazione tutta l'umanità) confessa questo estremo vincolo con la vita; egli pone il suo cuore fuori di se stesso, muore perché qualche cosa viva. Il suicida è ignobile perché non ha questo legame con l'esistenza: è un puro distruttore: spiritualmente distrugge l'universo. E allora mi veniva in mente il palo al crocevia e il fatto singolare che il Cristianesimo ha mostrato una strana durezza verso il suicida; mentre il martire ha trovato nel cristianesimo uno straordinario incoraggiamento. Il cristianesimo storico è stato accusato — non completamente a torto — di portare il martirio e l'ascetismo ad un livello di desolazione pessimistica: i primi martiri cristiani

parlavano della morte con orribile felicità, bestemmiavano i sani e piacevoli doveri del corpo, sentivano la tomba odorare da lontano come un campo di fiori. Tutto ciò era sembrato a molti l'esaltazione del pessimismo. Ma il sepolcro sul crocevia sta ancora là a dimostrare che cosa pensasse del pessimista il cristianesimo.

Era questo il primo di una lunga serie di enigmi, coi quali il Cristianesimo era venuto a discussione. E a questo enigma andava accompagnata una particolarità di cui avrò da occuparmi più precisamente in seguito, come di una nota tipica di tutte le idee cristiane, ma che cominciava a rivelarsi distintamente in esso. L'atteggiamento cristiano di fronte al martire e al suicida non era quello così spesso affermato nella morale moderna; non era questione di gradazione; non era che si potesse tirare una linea e che il suicida per esaltazione venisse a cadere al di qua di essa e quello per tristezza andasse a cadere per l'appunto al di là. Il sentimento cristiano era furiosamente in favore dell'uno e furiosamente contro l'altro: queste due cose che parevano molto somiglianti erano gli opposti termini del cielo e dell'inferno. Un uomo gettava via la sua vita: era un santo, e le sue ossa disseccate salvavano le città dalla pestilenza; un altro gettava via la vita: era dannato, e le sue ossa avrebbero contaminato quelle dei suoi fratelli. Io non voglio sapere se questo rigore fosse meritato; ma, domando, perché tanto rigore?

Qui per la prima volta mi accorsi che i miei piedi vagavano su di un sentiero già battuto. Anche il cristianesimo aveva avvertito questa opposizione del martire e del suicida: l'aveva forse avvertita per la stessa ragione? Aveva il cristianesimo sentito ciò che io avevo sentito, ma non avevo potuto (né posso) esprimere — questo bisogno di una

originaria fedeltà alle cose e quindi di una catastrofica riforma? E mi ricordavo allora che realmente l'accusa fatta al cristianesimo era quella di aver conciliato queste due cose che io mi provavo ostinatamente a conciliare. Il cristianesimo era accusato, insieme e al tempo stesso, di essere troppo ottimista intorno all'universo e troppo pessimista intorno al mondo. La coincidenza mi fece restare senza parola.

Nella controversia moderna si è introdotta l'abitudine imbecille di dire che il tale o il tal altro «credo» può essere ritenuto vero in una età, ma non in un'altra. Qualche dogma — ci siamo sentiti dire — era credibile nel dodicesimo secolo, ma non nel ventesimo. Voi potreste egualmente dire che una certa filosofia è buona per il lunedì e non per il martedì; potreste anche dire che una concezione del cosmo è accettabile alle tre e mezzo, e non alle quattro e mezzo. Quello che si può o non si può credere, dipende dalla nostra filosofia, non dall'orologio o dal secolo. Se un uomo crede ad una legge naturale inalterabile, non potrà credere ai miracoli in nessuna età; se crede ad una volontà che sta dietro alla legge, può credere a qualsiasi miracolo in qualsiasi età. Supponiamo, per amore dell'argomento, che si tratti di un caso di guarigione taumaturgica; un materialista del dodicesimo secolo non ci crederebbe più di quel che possa crederci un materialista del secolo ventesimo, mentre uno scienziato cristiano del secolo ventesimo ci può credere come ci credeva un cristiano del dodicesimo secolo. Quello che importa è la teoria dell'uomo sulle cose. Perciò, quando ci sia da rispondere ad un quesito storico, non si tratta di sapere se la risposta sia stata data nel nostro tempo, ma se sia stata data una rispota al nostro quesito. E più ho riflettuto sul quando e sul

come il cristianesimo è venuto al mondo, e più ho capito che era effettivamente venuto per rispondere a questo problema.
Ci sono comunemente dei cristiani annacquati e latitudinari che fanno del cristianesimo elogi inammissibili. Essi parlano come se, prima del cristianesimo, non ci fosse stato alcun sentimento pio o pietoso; sul qual punto qualunque uomo del medioevo avrebbe saputo facilmente rettificarli. Essi sostengono che la cosa veramente notevole del cristianesimo è che fu il primo a predicare la semplicità, il dominio di se stesso, la interiorità, la sincerità. Essi mi giudicheranno ristretto (in tutta l'estensione del termine) se io dico che la cosa veramente notevole del cristianesimo è che è stato il primo a predicare il cristianesimo. La sua caratteristica è stata di essere caratteristico: la semplicità e la sincerità non sono qualità caratteristiche ma ideali ovvii per tutto il genere umano. Il cristianesimo è stato la risposta ad un enigma, non l'ultimo truismo enunciato dopo un lungo discorso. Soltanto pochi giorni fa ho veduto in un eccellente settimanale d'intonazione puritana questa osservazione: che il cristianesimo, vuotato della sua armatura di dogmi (come chi dicesse un uomo vuotato della sua armatura di ossa), diventerebbe niente altro che la dottrina quacchera della Luce interiore. Ora, se io affermassi che il cristianesimo è venuto nel mondo specialmente per distruggere la dottrina della Luce interiore, sarebbe senza dubbio una esagerazione, ma sarebbe assai più vicino alla verità. Gli ultimi stoici, come Marco Aurelio, furono esattamente coloro che credettero alla Luce interiore. La loro dignità, il loro tedio, la loro triste cura materiale per gli altri, la loro inguaribile cura spirituale per se stessi, tutto era dovuto alla Luce interiore e non esisteva che in grazia di quella lugubre illuminazione. Notate che

Marco Aurelio insiste (come fanno sempre i moralisti introspettivi della sua specie) su delle piccole cose ch'egli ha fatto o non ha fatto: e ciò perché egli non ha abbastanza odio né amore per fare una rivoluzione morale. Egli si alza al mattino, di buon'ora giusto come fanno i nostri aristocratici che vivono la Vita semplice, perché tale altruismo è molto più facile che vietare i giuochi dell'anfiteatro — o rendere la sua terra al popolo inglese. Marco Aurelio è il più intollerabile dei tipi umani: è un egoista disinteressanto; un uomo — cioè — che ha orgoglio senza scusa di passione. Di tutte le concepibili forme d'illuminazione, la peggiore è quella che questa gente chiama Luce interiore. Di tutte le religioni orribili, la più orribile è l'adorazione di questo dio interno. Chi conosce qualcuno, sa in che senso può agire; chi conosce qualcuno del Centro del Pensiero superiore saprà in che senso questo agisce. Che Jones adori il dio dentro di sé, finisce per significare, in estrema analisi, che Jones adorerà Jones. Ma adori piuttoso il sole e luna, qualunque cosa, piuttosto che la Luce interiore! Adori i gatti, o i coccodrilli, se può trovarne per la strada, ma non il dio dentro di sé. Il cristianesimo è venuto nel mondo prima di tutto per affermare con violenza che l'uomo doveva guardare non solamente dentro di sé, ma anche fuori, doveva ammirare con stupore ed entusiasmo un divino drappello e un divino capitano. Il solo piacere che si prova ad essere cristiani è quello di non sentirsi soli con la Luce interiore, e di riconoscere nettamente un'altra Luce, splendida come il sole, chiara come la luna, terribile come un'armata con tutte le sue bandiere.

Con tutto ciò sarà meglio che Jones non adori il sole né la luna. Se li adorerà avrà tendenza ad imitarli; cioè potrà bruciare vivi gli insetti, perché il

sole brucia gli insetti vivi; penserà di poter dare la rosolìa ai suoi vicini, perché il sole dà alla gente i colpi di sole; penserà, poiché si dice che la luna conduce gli uomini alla pazzia, di poter fare diventare matta sua moglie. Questo pessimo lato di un ottimismo puramente superficiale si era rivelato anche nel mondo antico. Verso il tempo in cui l'idealismo stoico aveva cominciato a mostrare la debolezza del pessimismo, il vecchio culto della natura aveva cominciato a mostrare le debolezze dell'ottimismo. L'adorazione della Natura è abbastanza naturale, finché la società è giovane; o — in altre parole — il panteismo ha pienamente ragione finché è il culto di Pan. Ma la natura ha un altro lato che l'esperienza e il peccato non tardano a scoprire e non è una spiritosaggine il dire del dio Pan che egli ha mostrato ben presto il pié forcuto. La sola obiezione contro la religione naturale è che in un modo o nell'altro essa diventa sempre innaturale. Un uomo ama la natura, al mattino, per la sua innocenza e giovanilità; al calar della notte, se l'ama ancora, l'ama per la sua oscurità e crudeltà. Egli si lava, all'alba, nell'acqua chiara, come faceva l'Uomo saggio degli stoici, ma, quando le tenebre segnano la fine del giorno, deve in un modo o nell'altro bagnarsi nel sangue caldo di un bufalo, come Giuliano l'Apostata. L'eslcusiva preoccupazione della salute conduce sempre a qualche cosa di malato. La natura fisica non dev'essere oggetto diretto della nostra obbedienza: dev'essere goduta, non adorata. Le stelle e le montagne non devono essere prese sul serio; se no, noi finiamo dove finì l'adorazione pagana della natura: perché la terra è gentile, potremmo imitare tutte le sue crudeltà; perché la sessualità è sana, potremmo diventare tutti dei pazzi sessuali. Il puro ottimismo è arrivato alla sua insana e lo-

gica terminazione. La teoria che tutto fosse buono è diventata un'orgia di tutte le cose cattive.
D'altra parte, i nostri pessimisti idealisti erano rappresentati dal vecchio rimasuglio stoico. Marco Aurelio e i suoi amici hanno realmente abbandonata l'idea di un dio dell'universo e non hanno guardato ad altro che al dio interno. Essi non speravano di trovare alcuna virtù nella società. Essi non prendevano sufficiente interesse al mondo esterno per sconvolgerlo o rivoluzionarlo; non amavano la città abbastanza per metterla a fuoco. Così il mondo antico era precisamente di fronte al nostro identico desolato dilemma. I soli che realmente godevano il mondo erano occupati a dilacerarlo; e la gente virtuosa non si occupava abbastanza di loro per buttarlo giù. In questo dilemma (che è poi il nostro) il cristianesimo improvvisamente si fece avanti e offrì una singolare risposta, che il mondo eventualmente accettò come la rispota. Fu la risposta di allora, e credo che sia la risposta di oggi.
Questa risposta somigliava al fischio di una spada: essa scisse, divise; non riunì sentimentalmente in alcun senso; separò Dio dal cosmo. Quella trascendenza e quella distinzione della divinità che alcuni cristiani ora vogliono togliere al cristianesimo era realmente il solo motivo per cui c'era chi voleva esser cristiano. Era tutto il nucleo della risposta cristiana all'infelice pessimista e all'ancor più infelice ottimista. Poiché qui mi occupo soltanto del loro particolare problema, mi limiterò a segnalare brevemente questa grande suggestione metafisica. Tutte le descrizioni del principio creatore e conservatore delle cose devono essere metafisiche, in quanto devono essere verbali. Così il panteista è costretto a parlare di Dio dentro tutte le cose, come se fosse in una

scatola; così l'evoluzionista include, nel suo stesso nome, l'idea di essere srotolato come un tappeto. Tutte le parole, religiose e irreligiose, sono suscettibili di quest'accusa.

La sola questione è di sapere se tutte le parole sono inutili, o se uno può, con una frase rivestire una chiara *idea* dell'origine delle cose. Io credo che si possa; e lo crede evidentemente anche l'evoluzionista, perché altrimenti non parlerebbe di evoluzione. La frase che è alla radice di tutto il teismo cristiano è questa: che Dio è creatore allo stesso modo che è creatore artista. Un poeta è così separato dal suo poema che ne parla come di una piccola cosa «gettata giù». Nel darlo alla luce egli se ne è distaccato. Il principio che tutta la creazione e procreazione è un distacco, è almeno altrettanto coerente rispetto al cosmo quanto il principio evoluzionistico che ogni crescenza è una ramificazione. Una donna perde il bambino nel momento in cui lo partorisce. Ogni creazione è separazione. La nascita è un solenne commiato come la morte.

Il primo principio filosofico del cristianesimo consisteva in ciò che questo divorzio nell'atto divino del fare (come separa il poeta dal poema e la madre dal neonato) era la vera descrizione dell'atto col quale l'assoluta energia fece il mondo. Secondo la maggior parte dei filosofi, Dio facendo il mondo lo rese schiavo; secondo il cristianesimo, lo liberò. Dio ha scritto non un poema, ma piuttosto un dramma: un dramma che Egli ha sceneggiato alla perfezione, ma che poi ha dovuto abbandonare ad attori e direttori di scena umani che ne hanno fatto un gran guazzabuglio. Discuterò più tardi la verità di questo teorema. Qui devo solo metter in rilievo la calma sorprendente con cui fu risolto il dilemma che abbiamo discusso in

questo capitolo. In questo modo, almeno, uno può essere al tempo stesso felice e indignato, senza degradarsi ad essere o pessimista o ottimista. Per questa via uno può combattere tutte le forze dell'esistenza senza disertare la bandiera dell'esistenza. Uno può essere in pace con l'universo e in guerra col mondo. San Giorgio potrebbe ancora combattere il dragone per quanto il mostro s'ingrandisse nel cosmo; anche se diventasse più grande delle città possenti o dei colli intassabili. Se anche diventasse grande come il mondo, egli potrebbe sempre essere ucciso in nome del mondo. San Giorgio non deve tener conto di ovvie bizzarie o proporzioni nella scala delle cose, ma soltanto del segreto originale del loro disegno; egli può agitare la spada contro il dragone anche se ogni cosa è il dragone; anche se i cieli vuoti sopra la sua testa non sono che l'arco enorme delle mascelle aperte.

Da qui un'esperienza impossibile a descriversi: era come se io fossi stato sbattuto, quasi fin dalla nascita, fra due enormi e non regolabili macchine, di forma differente e senza apparente connessione: il mondo e la tradizione cristiana. Trovavo nel mondo questo foro: la necessità di trovare un qualche mezzo di amare il mondo senza affidarglisi: di amare il mondo senza essere mondani. D'altra parte vedevo questo prominente lineamento della teologia cristiana, come una specie di punta dura: l'insistenza dogmatica sulla personalità di Dio e sull'aver egli fatto il mondo separato da se stesso. La punta del dogma si adattava precisamente al foro del mondo — era fatta evidentemente per incastrarvisi — e allora cominciò ad avvenire una cosa strana: dal momento che queste due parti delle due macchine vennero a combaciare, una nell'altra, tutte le altre parti ingra-

narono perfettamente con esattezza meravigliosa. Io potevo sentire pezzo per pezzo tutto il meccanismo mettersi a posto col rumore proprio dell'assestamento. Andata a posto una parte, tutte le altre parti andavano a posto con la stessa esattezza con cui gli orologi, un colpo dopo l'altro, battono il mezzogiorno. Uno dopo l'altro ogni istinto riceveva la sua risposta da una dottrina dopo l'altra. O, per cambiare metafora, io ero come uno che avesse marciato attraverso un paese ostile per impadronirsi di un'alta fortezza: caduta la fortezza tutto il territorio si era arreso e stava sicuro alle mie spalle. La terra interna s'illuminò d'un tratto fino ai primi campi della mia fanciullezza. Tutte quelle cieche fantasie infantili che nel quarto capitolo mi son provato invano a tracciare nell'oscurità, diventarono improvvisamente trasparenti e normali. Avevo ragione quando sentivo che le rose erano rosse per una specie di elezione: era l'elezione divina. Avevo ragione quando sentivo che quasi avrei detto che il colore dell'erba era sbagliato piuttosto che dire che doveva aver avuto quel colore per necessità, mentre avrebbe potuto benissimo averne un altro. La mia sensazione che la felicità era sospesa al debole filo di una condizione prese un significato quando fu detto tutto: essa significava la dottrina della Caduta. Anche quegli oscuri e informi mostri di nozioni che io non sono stato capace di descrivere, molto meno di difendere, si avviavano quietamente ai loro posti come colossali cariatidi del credo. La fantasticheria che il cosmo non fosse vasto e vuoto, ma piccolo e grazioso, aveva ora un senso completo, perché tutto ciò ch'è opera d'arte dev'essere piccolo agli occhi dell'artista; agli occhi di Dio le stelle potrebbero essere piccole e care, come diamanti. E il mio ansioso istinto che

non soltanto un oggetto da adoperare, ma anche una reliquia da conservare fosse comunque un bene, come gli avanzi del vascello di Crusoe, anche questo era stato, alle mie orecchie, il folle ronzio di qualche cosa di originariamente giusto, poiché, secondo il cristianesimo, noi siamo infatti i superstiti di un naufragio, la ciurma di un vascello d'oro, che era sprofondato prima del principio del mondo.

Ma l'importante era che tutto ciò rovesciava interamente la ragione dell'ottimismo; e che nell'istante stesso in cui il rovesciamento avveniva, provavo come il brusco sollievo di quando un osso rientra nella sua commettitura. Spesso ho preferito chiamarmi ottimista per evitare la troppo evidente bestemmia del pessimismo. Ma tutto l'ottimismo dell'epoca è stato falso e scoraggiante, per questa ragione: che ha sempre cercato di provare che noi siamo fatti per il mondo. L'ottimismo cristiano invece è basato sul fatto che noi non siamo fatti per il mondo. Io mi sono sforzato di esser felice dicendo a me stesso che l'uomo è un animale come tutti gli altri che attendono il loro cibo da Dio. Ma sono stato felice realmente soltanto quando ho capito che l'uomo era una mostruosità. Avevo avuto ragione di considerare tutte le cose come bizzarre perché io ero al tempo stesso peggiore e migliore di tutte le cose. Il piacere dell'ottimista era prosaico perché esso riposava sul fatto che tutto è naturale; il piacere cistiano era poetico perché riposava sul fatto che tutto è innaturale nella luce del soprannaturale. Il filosofo moderno mi aveva detto e ridetto che io ero perfettamente a posto; e tuttavia io mi sentivo mortificato nella mia acquiescenza. Ma io ho appreso che non ero perfettamente a posto, e la mia anima ha cantato dalla gioia come un uccello in prima-

vera. Stanze dimenticate nell'oscuro palazzo dell'infanzia mi sono riapparse e si sono illuminate. Ho capito allora perché l'erba mi fosse sempre sembrata strana come la barba verde di un gigante e perché avessi provato, in casa mia, la nostalgia di una casa.

CAPITOLO SESTO

I PARADOSSI DEL CRISTIANESIMO

Quello che ci turba in questo mondo non è che sia un mondo irragionevole e nemmeno ragionevole; quello che ci turba è generalmente che sia un mondo quasi ragionevole ma non completamente. La vita non è illogica; pure, è un trabocchetto per i logici. Sembra un poco appena più matematica e regolare di quel che non sia; la sua esattezza è ovvia, la sua inesattezza è latente; la sua stravaganza è come in agguato. Dò un esempio grossolano di ciò che voglio dire: supponete che qualche matematico venga dalla luna a fare dei calcoli sul corpo umano: egli vedrebbe subito che la essenziale caratteristica di questo è di essere duplice. Un uomo è due uomini, dei quali quello di destra somiglia esattamente a quello di sinistra. Visto che c'è un braccio a destra e uno a sinistra, una gamba a destra e una a sinistra, egli potrebbe andare più in là e troverebbe ancora da entrambe le parti lo stesso numero di dita e poi due occhi, due orecchi, due narici e perfino due lobi cerebrali. Prenderebbe questa per una legge e, trovando un cuore da una parte, ne dedurrebbe che c'è un altro cuore dall'altra. Proprio allora, quando egli si crederebbe sicuro di avere ragione, avrebbe torto. È questa silenziosa deviazione di un pollice dalla precisione che è in ogni cosa l'elemento incomprensibile. È come una specie di segreto tradimento nell'universo. Una mela o un'arancia è ro-

tonda abbastanza per farsi chiamare rotonda, ma pure non è del tutto rotonda. La terra stessa è fatta come una arancia per adescare qualche astronomo ingenuo a chiamarla globo; un filo d'erba si chiama lanceolato perché termina a punta come una lancia, ma non è. Pertutto nelle cose c'è questo elemento incalcolabile di riposo. Esso sfugge, ai razionalisti, ma non sfugge mai all'ultimo. Dalla grande curva della terra si potrebbe facilmente arguire che ogni pollice di essa è così curvo; sembrerebbe razionale che un uomo che ha il cervello da due parti dovesse avere anche il cuore da due parti. Ci sono scienziati che ancora organizzano spedizioni per trovare il Polo Nord perché hanno la passione dei territori piatti; ci sono scienziati che ancora organizzano spedizioni per trovare un cuore umano e quando si provano a trovarlo lo cercano generalmente dalla parte opposta.

Dove si manifestano la veggenza e l'ispirazione è nell'indovinare queste malformazioni e sorprese nascoste. Se il nostro matematico della luna vede le due braccia e i due orecchi, può dedurre le due scapole e le due metà del cervello; ma se indovina il giusto posto del cuore, allora dirò che è qualche cosa di più che un matematico. Ora è questo che io propongo si dica del cristianesimo; non pure che deduce verità logiche, ma che se talora diventa illogico vuol dire che ha trovato — diciamo così — una verità illogica. Non solo va diritto nelle cose, ma va a traverso (se così si può dire) quando le cose vanno a traverso. Il suo piano segue le irregolarità segrete e aspetta l'inaspettato. È semplice intorno alle verità semplici, è ostinato intorno alle verità sottili. Ammetterrà che un uomo ha due mani; non ammetterà (sebbene i modernisti lo deplorino) l'ovvia deduzione che

egli ha due cuori. Mio solo scopo di questo capitolo è di mettere in rilievo ciò; di dimostrare che ogni qualvolta nella teologia cristiana c'è qualche cosa di strambo, troveremo che c'è qualche cosa di strambo nella verità.

Ho accennato ad una frase senza senso secondo la quale il tale o tal altro credo non possono essere accettati nella nostra età. Ma — sembrerà strano — c'è realmente un senso in cui un credo, se è accettato fino in fondo, può essere accettato definitivamente in una società complessa piuttosto che in una semplice. Se un uomo ritiene vero il cristianesimo di Birmingham, egli ha certo più chiare ragioni in pro della fede che se lo avesse ritenuto vero a Marcia:[24] più la coincidenza sembra complicata, meno può essere la coincidenza. Se dei fiocchi di neve cadono nella forma, poniamo, nel cuore di Midlothian,[25] può essere un caso, ma se i fiocchi di neve cadono nella forma del labirinto di Hampton Court,[26] credo che si possa chiamarlo un miracolo. Ora la filosofia del cristianesimo mi ha fatto esattamente l'effetto di un miracolo di questo genere. La complicazione del mondo moderno prova la verità del credo più perfettamente che non i semplici problemi delle età della fede. A Notting Hill e a Battersea cominciai a vedere che il cristianesimo era vero; la fede ha una tale elaborazione di dottrina e di dettagli che mette in imbarazzo quelli che ammirano il cristianesimo senza

[24] Antico regno dell'Inghilterra centrale, dove prima si stabilì il cristianesimo.

[25] Pietra in forma di cuore, che si trova in una strada di Edimburgo.

[26] Intricatissimo labirinto, meraviglia e divertimento di molte generazioni di londinesi, nei giardini del palazzo, che fu residenza preferita di Giacomo II.

crederci. Dal momento che uno accetta un credo, dev'essere orgoglioso della sua complessità come gli scienziati sono orgogliosi della complessità della scienza: ciò ne mette in rilievo la ricchezza. Se tutto è esatto, è un vanto poter dire che è elaboratamente esatto. Un bastone può turare un buco o una pietra una fossa, per combinazione; ma una chiave e una toppa sono più complicate, e se una chiave gira nella toppa vuol dire che è la chiave buona.

Ora questa involuta precisione delle cose rende difficilissimo fare quello che devo fare io: descrivere questa accumulazione di verità. È sempre arduo la difesa di una cosa di cui si sia interamente convinti. È facile, in confronto, quando uno sia soltanto parzialmente convinto. Uno è parzialmente convinto perché ha trovato questa o quella prova ed è in grado di esporla; ma quando si tratta di una teoria filosofica non si è convinti se si trova soltanto qualche cosa che ne prova la verità: si è realmente convinti soltanto se tutte le cose la provano. E più si trovano ragioni che convergono verso una certa convinzione, più ci si trova confusi a doverle riassumere lì per lì. Così se si domanda a bruciapelo a una persona di intelligenza comune: «Perché preferisci la civiltà alla barbarie?», egli guarderà intorno sbalordito oggetto per oggetto, e riuscirà soltanto a rispondere vagamente: «Perché c'è lo scaffale dei libri... e il carbone nel secchio del carbone... e il pianoforte... e i poliziotti». Tutta la questione della civiltà è che è una questione complicata. Essa ha fatto molte cose; ma quella stessa molteplicità di prove che dovrebbe rendere la risposta schiacchiante, la rende invece impossibile.

C'è, perciò, intorno ad ogni convinzione completa una specie di enorme impotenza. Il credere è così

importante che richiede molto tempo per entrare in azione; e l'esitazione sorge principalmente — cosa strana — dalla indifferenza sul punto da cui cominciare. Tutte le strade conducono a Roma: questa è una delle ragioni per cui molta gente non c'è mai stata. In questo caso della difesa della convinzione cristiana, confesso che io comincerei la discussione da una rapa come da un taxi. Ma se veramente mi preme di chiarire il mio pensiero, sarà meglio, credo, continuare con le argomentazioni dell'ultimo capitolo, che miravano a dimostrare la prima di queste mistiche coincidenze o ratifiche. Tutto quanto avevo appreso fino allora di teologia cristiana me ne aveva allontanato: a dodici anni ero pagano, a sedici completamente agnostico, e non posso capire come uno oltrepassi l'età di diciassette anni senza essersi posto un problema così semplice. Conservai sempre però un oscuro rispetto per una divinità cosmica e un grande interesse storico per il fondatore del Cristianesimo; certo, lo considerai come uomo, sebbene forse pensassi che, anche su questo punto, Egli aveva un vantaggio su taluno dei suoi moderni critici. Lessi tutta la letteratura scientifica e scettica del mio tempo, quella almeno che potei trovare scritta in inglese e a portata di mano; e non lessi nient'altro: voglio dire nient'altro che seguisse altro indirizzo filosofico. Lessi anche le dispense da un soldo, che erano anche esse nella tradizione salutare ed eroica del cristianesimo, ma io allora non lo sapevo. Non avevo letto mai una linea di apologetica cristiana; anche oggi ne leggo il meno possibile. Furono Huxley, Herbert Spencer e Bradlaugh, che mi ricondussero alla teologia ortodossa; essi seminarono nel mio spirito i primi forti dubbi sul dubbio. Le nostre nonne avevano pienamente ragione quando dicevano che Tom

Paine e i liberi pensatori ci sconvolgevano la mente. Era vero. La mia, la sconvolsero in modo orribile. Il razionalista mi costringeva a chiedermi se la ragione serva a qualche cosa; finito che ebbi di leggere Spencer, arrivai a dubitare (per la prima volta) se l'evoluzione si era mai verificata. Quando posai l'ultima delle conferenze àtee del colonnello Ingersoll, un pauroso pensiero mi attraversò la mente: «Quasi quasi mi persuade ad esser cristiano». Ero sulla via della disperazione. Questo strano effetto dei grandi agnostici di suscitare dubbi più profondi del loro proprio dubbio potrebbe essere illustrato in parecchi modi. Ne prendo uno: quando lessi e rilessi tutto quel che di non-cristiano e di anti-cristiano era stato scritto sulla fede, da Huxley a Bradlaugh, un'idea lenta e tenace s'impresse gradualmente ma graficamente nel mio cervello, l'idea che il cristianesimo doveva essere una cosa straordinaria poiché non solo (a quanto io capivo) il cristianesimo aveva i più fiammeggianti vizi, ma aveva avuto evidentemente il mistico talento di combinare insieme vizi che parevano incompatibili l'uno con l'altro. Era attaccato da tutte le parti e per motivi tutti contradditorii. Un razionalista aveva appena dimostrato che era troppo a levante e subito un altro dimostrava con altrettanta chiarezza che era ancora più a ponente. Non prima si era calmata la mia indignazione per la sua angolare e aggressiva quadratura che mi si chiamava ad avvertire e a deplorare la sua snervante e sensuale rotondità. Se qualche lettore non avesse fatto l'esperienza che io dico, ecco alcuni esempi, come mi vengono alla mente, di questa auto-contraddizione nella critica scettica. Mi limiterò a quattro o cinque: ce ne sarebbero altri cinquanta.

Ero stato colpito, per esempio, dall'eloquente at-

tacco contro il Cristianesimo come cosa inumanamente oscura; perché io pensavo (ed ancora penso) che il pessimismo quando è sincero sia un imperdonabile peccato. Il pessimismo insincero è un accomodamento sociale, piacevole anzi che no; e fortunatamente quasi tutto il pessimismo è insincero. Ma se il Cristianesimo era, come diceva questa gente, puramente pessimistico e opposto alla vita, ero preparato a scaraventarlo giù dalla cattedrale di San Paolo. La cosa straordinaria era invece questa: che essi mi proponevano nel Capitolo I (con mia completa soddisfazione) che il Cristianesimo era troppo pessimista; e poi nel Capitolo II cominciavano a dimostrarmi che era eccessivamente ottimista. Una accusa contro il Cristianesimo era che impediva agli uomini con morbose lacrime e terrori, di cercare la gioia e la libertà nel seno della natura; un'altra accusa era che confortava gli uomini con una fittizia provvidenza e li trastullava come bambini in una *nursery* bianca e rosa: un grande agnostico chiedeva perché la natura non potesse mostrare tutta la sua bellezza e perché ci fossero tanti ostacoli alla libertà; un altro obiettava che era l'ottimismo cristiano «questa veste d'illusioni tessuta da mani pietose» che ci nascondeva la bruttezza della natura e l'impossibilità di esser liberi. Un razionalista non aveva finito di chiamare il cristianesimo un incubo che un altro si metteva a chiamarlo il paradiso di un pazzo. Ciò mi scompigliava le idee: le accuse mi sembravano incoerenti. Il Cristianesimo non poteva essere al tempo stesso una maschera nera su un mondo bianco e una maschera bianca su un mondo nero. La condizione del cristiano non poteva essere tanto comoda da essere una viltà l'aggrapparvisi, né tanto scomoda da essere una pazzia il rimanervi. Se falsificava la vi-

sione umana, doveva falsificarla per un verso o per l'altro: non poteva portare insieme gli occhiali verdi e gli occhiali color rosa. Io rimuginavo con terribile gioia, come tutti i giovani del mio tempo, l'insulto gridato da Swinburne contro l'aridità del Cristianesimo:

Hai vinto, o pallido Galileo; sotto il soffio del tuo respiro il mondo è triste e grigio.

Ma quando lessi le descrizioni che lo stesso poeta ci dava del paganesimo (come in «Atalanta») conclusi che il mondo era, se possibile, più triste prima del respiro del Galileo che dopo. Il poeta sosteneva, del resto, in astratto, che la vita è per se stessa come nera pece. E tuttavia, in qualche modo, il Cristianesimo l'aveva resa più nera. Lo stesso uomo che denunciava il Cristianesimo per il suo pessimismo era egli stesso un pessimista. Pensai che ci dovesse essere qualche cosa di sbagliato; e mi attraversò la mente il pensiero che, forse, non potevano essere i migliori giudici dei rapporti della religione con la felicità quelli che, per loro dichiarazione, non avevano né l'una né l'altra.

Ben inteso, non conclusi frettolosamente che le accuse fossero false o gli accusatori pazzi. Ne dedussi semplicemente che il Cristianesimo dovesse essere più esiziale e più cattivo di quanto lo dipingevano. Una cosa può avere due vizi opposti; ma deve essere, in tal caso, un'assai strana cosa. Un uomo può essere troppo grasso in un posto e troppo magro in un altro; ma sarà buffo. A questo punto mi si presentò soltanto al pensiero l'idea che la religione cristiana avesse una forma bizzarra; non attribuii alcuna forma bizzarra al pensiero razionalistico.

Ecco un altro esempio della stessa specie. Sentivo

che un forte argomento contro il Cristianesimo riposava sull'accusa che ci fosse qualche cosa di timido, di monacale, di non-virile in tutto ciò che si chiama «cristiano», specialmente nel suo atteggiamento riguardo alla resistenza e alla combattività. I grandi scettici del diciannovesimo secolo furono virili nel senso più lato. Bradlaugh in maniera espansiva, Huxley in maniera reticente furono decisamente uomini. In confronto, pareva sostenibile che ci fosse qualche cosa di debole e di passivo nell'insegnamento cristiano. Il paradosso del Vangelo sull'«altra guancia»,[27] il fatto che i preti non hanno mai combattuto, cento altre cose rendono plausibile l'accusa che il Cristianesimo è un tentativo di far diventare l'uomo simile a una pecora. Queste cose che avevo letto le credevo e, se non avessi letto altro, avrei continuato a crederle. Ma lessi qualche cosa di molto diverso: voltai la pagina del mio manuale agnostico e anche il cervello mi diede di volta. Ora trovavo che bisogna odiare il cristianesimo non perché è troppo poco battagliero, ma perché lo è troppo: il Cristianesimo (a quanto pareva) era il padre delle guerre; il Cristianesimo aveva fatto del mondo un lago di sangue. Ero in collera coi cristiani perché non erano stati mai in collera; ora mi si diceva di essere in collera con loro perché la loro collera era stata la più enorme e orribile cosa della storia umana; aveva inondato la terra e oscurato il sole. Quelli che rimproveravano al Cristianesimo la mansuetudine e la non-resistenza dei monasteri erano gli stessi che gli rimproveravano anche la violenza guerresca delle Crociate. Che Edoardo il

[27] «Ego autem dico vobis, non resistite malo: sed si quis te percusserit in dexteram maxillam tuam, praebe illi et alteram» (*Matteo*, V, 39). Anche *Luca*, VI, 20.

Confessore non avesse combattuto e Riccardo Cuor di Leone sì, in tutt'e due i casi la colpa era del povero Cristianesimo. I quaccheri (ci dicevano) sono stati i soli cristiani caratteristici; e tuttavia i massacri di Cromwell e di Alva sono stati delitti caratteristicamente cristiani. Che poteva significare tutto ciò? Che cosa era questo Cristianesimo che sempre proibiva la guerra e sempre generava nuove guerre? Che sorta di istituzione poteva essere questa che meritava ingiurie prima perché non avrebbe mai combattuto e poi perché stava sempre combattendo? In qual mondo di enigmi erano nate questa mostruosa criminalità e questa mostruosa mitezza? La forma del Cristianesimo diventava più bizzarra ad ogni istante.

Prendo un terzo esempio: il più strano di tutti perché implica la sola reale obiezione alla fede. La sola reale obiezione alla religione cristiana è semplicemente che è una sola religione. Il mondo è grande, pieno di popoli di diversa razza; il Cristianesimo (si può ragionevolmente dire) è un fatto limitato ad una sola razza: cominciò in Palestina, si è praticamente fermato in Europa. Questo argomento quando ero giovane mi faceva la debita impressione, e mi sentivo molto attirato verso una dottrina spesso predicata nelle società etiche — la dottrina secondo la quale esiste una inconsapevole grande Chiesa di tutta l'umanità fondata sull'onnipresenza della coscienza umana. I credi, si diceva, dividono gli uomini; la morale li unisce. Lo spirito può frugare nelle più strane e remote terre ed età, e troverà sempre un essenziale sentimento etico comune. Troverà sotto gli alberi di oriente Confucio che scrive «Tu non ruberai»; decifrerà i più oscuri geroglifici nel deserto primevo e il loro significato sarà «I bambini non devono dire bugie». Io credetti vera questa dot-

trina della fratellanza di tutti gli uomini nel possesso di un unico sentimento morale e lo credo ancora — ma insieme con qualche cos'altro. Ero fortemente irritato verso il Cristianesimo perché ammetteva (almeno supponevo) che intere età ed imperi sfuggissero totalmente a questa luce di giustizia e di ragione. Ma allora mi capitava un fatto sorprendente: trovavo che quelli che dicevano che la umanità era una sola chiesa da Platone a Emerson erano gli stessi che sostenevano che la morale è sempre cambiata e che quel che era vero in un'età era falso in un'altra. Se io cercavo, mettiamo, un altare, mi si rispondeva che non ce n'è bisogno perché gli uomini nostri fratelli ci dànno chiari oracoli ed una fede nelle loro universali consuetudini e idealità. Ma se timidamente osservavo che una delle universali consuetudini umane è quella di avere un altare, i miei maestri di agnosticismo mi giravano nel manico e dicevano che gli uomini sono sempre stati nelle tenebre superstiziose dei selvaggi. La loro quotidiana offesa al Cristianesimo era che, mentre era stato la luce di un popolo, aveva lasciato tutti gli altri nella oscurità; senonché era anche particolare vanto che la scienza e il progresso erano le scoperte di un solo popolo e che tutti gli altri erano immersi nelle tenebre. Quello che era un insulto per il cristianesimo doveva essere un elogio per loro, e sembrava esserci una strana malafede nella loro insistenza su queste due cose. Se parliamo di un pagano o di un agnostico, siamo invitati a ricordare che tutti gli uomini hanno una religione; se parliamo di un mistico o di uno spiritualista, siamo invitati a considerare quali assurde religioni certi uomini abbiano avuto. Possiamo fidarci della morale di Epitteto perché la morale è sempre la stessa; non dobbiamo fidarci

della morale di Bossuet perché la morale è cambiata. È cambiata in duecento anni, non in venti secoli.

La cosa cominciava a diventare allarmante. Sembrava non tanto che il Cristianesimo fosse così cattivo da riunire in sé tutti i vizi, quanto piuttosto che ogni bastone fosse buono per bastonare il Cristianesimo. A che dunque somigliava questa cosa stupefacente che tanti erano così ansiosi di contradire da non badare se contradicendola contradicevano se stessi? Da tutti i lati vidi la stessa cosa. Non posso dedicare maggiore spazio alla discussione di questi dettagli; ma perché non si possa supporre che ho scelto i tre esempi che mi facevano comodo, ne scorrerò rapidamente alcuni altri. Certi scettici hanno scritto che il gran delitto del Cristianesimo è di avere attaccato la compagine della famiglia: ha trascinato le donne alla solitudine e alla contemplazione del chiostro lontano dalle loro case e dai loro figli senonché altri scettici (più avanzati) dicono che il gran delitto del Cristianesimo è di averci imposto la famiglia e il matrimonio, di aver sottoposto le donne alla schiavitù del focolare e dei figliuoli, vietando loro la solitudine e la contemplazione. L'accusa è nettamente rovesciata. Ancora dicono gli anticristiani che certe frasi delle Epistole,[28] o della Messa nuziale dimostrano il disprezzo per l'intelligenza della donna; senonché gli anticristiani stessi mostrano disprezzo per l'intelligenza della donna: quando dicono sogghignando che in chiesa nel Continente non ci vanno che le donne. Ancora: si rimproverano al Cristianesimo le sue abitudini di nudità e di fame: i vestiti a sacco e i piselli secchi;

[28] Vedi *I a Timoteo* 2, 11 ss. ed espressioni analoghe in altri luoghi delle Epistole.

un minuto dopo si rimproverano al Cristianesimo le sue pompe e i suoi riti, i suoi cibori di porfido, i suoi paramenti d'oro. È oltraggiato perché troppo semplice e perché troppo colorato. Ancora: il Cristianesimo è sempre stato accusato di reprimere troppo la sessualità, mentre Bradlugh il malthusiano ha scoperto che la reprime troppo poco. È spesso accusato nello stesso momento di circoscritta rispettabilità e di stravaganza religiosa. Sotto la copertina dello stesso pamphlet ateo, ho trovato la fede ripudiata per la sua disunione: «Uno pensa una cosa e uno un'altra», e per la sua unità: «È la differenza di opinioni che preserva il mondo dallo sfacelo». Nella stessa conversazione un libero pensatore mio amico biasimava il Cristianesimo perché ebraico.

Io volli esser giusto allora, come voglio esser giusto ora; perciò non conclusi che l'attacco al Cristianesimo fosse infondato. Conclusi soltanto che se il Cristianesimo era falso, era falso davvero. Tante ostili ripugnanze possono concentrarsi su di una cosa veramente strana e solitaria. Ci sono degli avari che sono anche prodighi, ma sono rari; ci sono sensuali ascetici, ma sono rari. Ma se realmente esiste questo ammasso di folli contraddizioni, quàcchero e assetato di sangue, troppo sfarzoso e troppo misero, austero e assurdamente ostentato alla concupiscenza degli occhi, nemico delle donne e loro pazzesco rifugio, solenne pessimista e sciocco ottimista, se questo male esiste c'è in questo male qualche cosa di supremo e di unico. Non ho trovato nei miei maestri razionalisti nessuna spiegazione di una simile eccezionale corruzione. Il Cristianesimo (teoricamente parlando) non era ai loro occhi che uno degli ordinari miti ed errori dei mortali. *Essi* non mi davano la chiave di questa aggrovigliata e innaturale mal-

vagità. Un tale paradosso di male raggiungeva la statura del soprannaturale: era quasi così soprannaturale come l'infallibilità del Papa. Una istituzione storica che non è mai andata diritta è certo altrettanto miracolosa che una istituzione che non possa andare storta. La sola spiegazione che mi si presentava subito alla mente era che il Cristianesimo non venisse dal cielo ma dall'inferno. In realtà, se Gesù di Nazareth non era Cristo, doveva essere l'Anticristo.

E allora, in un momento di quiete, uno strano pensiero mi colpì come un fulmine a ciel sereno: s'era improvvisamente presentata al mio spirito un'altra spiegazione. Supponete che noi sentiamo parecchi uomini parlare di uno sconosciuto. Supponete che noi ci troviamo imbrogliati sentendo che alcuni dicono che è troppo alto e altri troppo basso; che alcuni trovano da dire sulla sua grassezza, altri lamentano la sua magrezza; alcuni lo giudicano troppo bruno, altri troppo biondo. Una spiegazione (che già abbiamo ammesso) sarebbe che costui può avere un personale irregolare. Ma c'è un'altra spiegazione: costui può avere il personale regolare: uomini scandalosamente alti possono avere la impressione che sia basso, uomini molto piccoli possono trovarlo alto: vecchi bellimbusti che crescono per traverso possono considerarlo insufficientemente pieno, vecchi vitaiuoli che vanno affinandosi possono aver l'impressione che si espanda di là dei sobri confini dell'eleganza; forse gli svedesi (che hanno la chioma pallida come la stoppa) lo chiamerebbero moro, mentre i negri lo stimerebbero indiscutibilmente biondo. Insomma questa cosa straordinaria non sarebbe che una cosa ordinaria: la cosa normale, il centro; tutto sommato, il cristianesimo sarebbe savio e tutti i suoi critici sarebbero matti, in varia guisa.

Una riprova di questa idea la trovavo chiedendomi se in qualcuno di questi accusatori non ci fosse qualche cosa di morboso che potesse spiegare l'accusa: ero colpito dal fatto di vedere che la chiave funzionava bene. Per esempio, era certamente strano che il mondo moderno accusasse il cristianesimo di austerità corporale e al tempo stesso di artistica sfarzosità; ma allora era anche strano, molto strano, che il mondo moderno combinasse un'estrema lussuria corporale con un'estrema assenza di capacità artistica. L'uomo moderno pensa che gli abiti di Becket[29] fossero troppo ricchi e i suoi pasti troppo poveri; ma l'uomo moderno è eccezionale nella storia: nessuno ha mai consumato pranzi così raffinati in più brutti panni. L'uomo moderno trovava la Chiesa troppo semplice, esattamente dove la vita moderna è troppo complessa; trovava la Chiesa troppo fastosa, esattamente in quanto la vita moderna è troppo tetra. L'uomo a cui non piacevano le semplici vigilie e feste andava matto per gli antipasti; l'uomo a cui non piacevano le toghe indossava un paio di calzoni assurdi; e veramente se in questa materia c'è qualche cosa di ridicolo è nei calzoni, non in un semplice manto che cada giù; se c'è qualche cosa di anormale è negli stravaganti antipasti, non nel pane e nel vino.
Esaurii tutti i casi e vidi che la chiave era buona per tutti. Che Swinburne s'irritasse per la infelicità del Cristianesimo e si irritasse anche di più per la sua felicità, si spiega facilmente: le complicazioni morbose non erano nel Cristianesimo ma in Swinburne. Le privazioni dei cristiani lo angustiavano semplicemente perché era più edonista

[29] S. Tomaso, Arcivescovo di Cantorbery. Era stato cancelliere di Enrico II. Vedi oltre.

di quanto un uomo debba essere; la fede dei cristiani lo urtava perché era più pessimista di quanto un uomo sano debba essere. I malthusiani attaccavano per istinto il Cristianesimo, non perché ci fosse qualche cosa nel cristianesimo, ma perché nel malthusianismo di specialmente antimalthusiano c'era un po' qualche cosa di antiumano.

Nondimeno, lo sentivo bene, non poteva esser vero che il Cristianesimo fosse un fatto di pura sensibilità e stesse nel giusto mezzo. C'era realmente in esso un elemento di enfasi e di esaltazione che giustificava le superficiali critiche degli anticlericali. Poteva esser saggio, io cominciavo a crederlo ogni giorno di più, ma non di una saggezza come la intende il mondo: non era soltanto temperato e rispettabile. I suoi superbi crociati e i suoi umili santi potevano bilanciarsi gli uni con gli altri; e i crociati erano oltremodo umili, umili al di là di ogni decenza. A questo punto delle mie considerazioni mi tornarono in mente il martire e il suicida; c'era stata anche a questo proposito una combinazione fra due posizioni quasi insane che tuttavia equivalevano, in qualche modo, alla sanità. Era un'altra contraddizione dello stesso genere; e questa avevo già trovato che era vera. Era esattamente uno dei paradossi in cui gli scettici constatavano la falsità del credo, ed io avevo constatato la verità. Per follemente che i cristiani potessero amare il martire e odiare il suicida, non avrebbero mai potuto provare questi sentimenti così fortemente come li avevo provati io assai prima che mi passasse per la testa il Cristianesimo. Allora s'iniziò la parte più difficile e più interessante del processo mentale e cominciai, attraverso i concetti enormi della nostra teologia, a seguire oscuramente questa idea: l'idea che ho ac-

cennato parlando dell'ottimista e del pessimista, che noi abbiamo bisogno non dell'amalgama e del compromesso, ma di tutt'e due le cose al massimo della loro energia: amore ed ira entrambi bruciantì. Qui seguirò questa idea soltanto in rapporto alla morale; ma non è necessario ricordare al lettore che l'idea di questa combinazione è centrale nella teologia ortodossa. La teologia ha infatti specialmente insistito su questo: che Cristo non è un essere diverso da Dio e dall'uomo, come un elfo, e nemmeno mezzo umano e mezzo no, come un centauro, ma tutt'e due le cose insieme e tutt'e due onninamente, vero uomo e vero Dio. Ed ora vorrei delineare questa nozione, così come io l'ho scoperta.

Ogni uomo sano può vedere che la sanità è una forma di equilibrio: uno può esser pazzo a mangiar troppo, come a mangiar troppo poco. Certi moderni sono, è vero, venuti fuori con vaghe idee di progresso e di evoluzione che tenderebbero a distruggere il *méson* dell'equilibrio di Aristotele: sembrano suggerire che noi siamo destinati a morir di fame o a mangiare sempre più abbondanti colazioni ogni mattina. Ma il grande truismo del *méson* resta in piedi per tutti gli uomini pensanti, e quella gente non ha sovvertito altro equilibrio che il proprio. Ammesso che tutti dobbiamo conservare un equilibrio, quello che interessa è la questione del come questo equilibrio possa essere conservato. Questo è il problema che il paganesimo si provò a risolvere; questo è il problema che io penso sia stato risolto — e risolto in stranissima guisa — dal Cristianesimo.

Il Paganesimo affermava che la virtù è in un equilibrio; il Cristianesimo ha affermato che è in un conflitto: la collisione di due passioni manifestamente opposte: non incompatibili, ben inteso, ma

tali che sia difficile tenerle insieme. Seguiamo per un momento la traccia del martire e del suicida, e prendiamo il caso del coraggio. Niente ha mai scombuiato tanto i cervelli e ingarbugliato le definizioni quanto la saggezza puramente razionale. Il coraggio è quasi una contradizione in termini: significa un forte desiderio di vivere che prende l'aspetto di una corsa alla morte. «Colui che getterà la sua vita, quegli la salverà», non è una formula di misticismo per i santi e per gli eroi: è un consiglio di quotidiana utilità per i marinai e per gli alpinisti: potrebbe essere stampato in una guida alpina o in un manuale di manovra. In questo paradosso è tutto il principio del coraggio; anche del coraggio più terrestre e brutale. Un uomo tagliato fuori dal mare può salvarsi se rischia la vita sul precipizio; può sfuggire alla morte rasentandola di momento in momento. Un soldato circondato dai nemici, se vuole aprirsi il varco, deve unire un forte desiderio della vita ad una strana negligenza della morte; non deve soltanto aggrapparsi alla vita, poiché allora sarebbe codardo e non avrebbe scampo; non deve soltanto attendere la morte, perché allora sarebbe un suicida e non avrebbe scampo: deve cercare la vita in uno spiraglio di furiosa indifferenza per essa; deve desiderare la vita come l'acqua e bere la morte come il vino. Nessun filosofo, immagino, ha mai espresso questo romantico enigma con adeguata lucidità, né certo l'ho espresso io. Ma il Cristianesimo ha fatto di più: ne ha segnato i limiti nei terribili epitaffi del suicida e dell'eroe, mostrando la distanza fra chi muore per amore della vita e chi muore per amore della morte; e da allora ha levato in alto, sulle lance europee, la bandiera del mistero della cavalleria: il coraggio cristiano che è disdegno

della morte; non il coraggio cinese che è disdegno della vita.
E qui mi accorsi che questa duplice passione era la chiave cristiana della morale — dovunque. Il credo riduceva ad un temperamento il silenzioso crollo di due impetuose emozioni. Prendiamo l'esempio della modestia, dell'equilibrio fra il puro orgoglio e la pura prostrazione. Il pagano, come l'agnostico, direbbe che è contento di sé, ma non insolentemente soddisfatto, che ci sono molti migliori e molti peggiori, che i suoi meriti sono limitati, ma che gli pare di averne. Insomma, camminerebbe con la testa in aria ma non necessariamente col naso in aria. È una posizione umana e razionale, ma dà adito alla obiezione che abbiamo avvertito contro il compromesso fra ottimismo e pessimismo — la «rassegnazione» di Matthew Arnold. Una miscela di due cose è una diluizione delle due cose: nessuna delle due è presente nella sua piena forza né porta il contributo di tutto il suo colore. Questo cauto orgoglio non solleva il cuore come il linguaggio delle trombe; non potete per esso andar vestiti di cremisi e d'oro. D'altra parte la blanda modestia razionalista non purifica l'anima col fuoco e non la rende chiara come cristallo; non trasforma l'uomo (come la stretta e pungente umiltà) in un fanciullo, che possa assidersi ai piedi dell'erba. Non la fa voltare in su e vedere meraviglie: Alice deve farsi piccina piccina per essere Alice nel paese delle meraviglie. Così perde la poesia della umiltà. Il Cristianesimo ha cercato, con questo strano espediente, di salvarle tutte e due.
Ha separato le due idee e le ha spinte all'esagerazione. Per un verso l'uomo sarebbe stato più orgoglioso che non fosse mai stato prima; per un altro sarebbe stato più umile. In quanto sono l'uomo,

sono il re delle creature; in quanto sono *un* uomo, sono il primo dei peccatori. Ogni umiltà che significasse pessimismo, che significasse che l'uomo si fa un'idea vaga o meschina del suo destino — doveva essere abbandonata. Non dovevano più udire la lamentazione dell'Ecclesiaste che l'umanità non ha alcuna preminenza sui bruti, né il terribile grido di Omero che l'uomo è la più triste di tutte le bestie dei campi. L'uomo diventava una statua di Dio, passeggiante per il giardino; aveva preminenza su tutti i bruti. L'uomo era triste soltanto perché non era una bestia ma un dio mancato. I greci parlavano di uomini striscianti sulla terra o aggrappati alla terra. Ora l'uomo avrebbe calpestato la terra come per affermare il suo dominio. Il Cristianesimo serbava così l'idea della dignità dell'uomo che poteva soltanto essere espressa nelle corone raggiate come il sole e nei flabelli di piume di pavone; e al tempo stesso avrebbe serbato l'idea dell'abietta piccolezza dell'uomo, che soltanto poteva essere espressa nei digiuni e nella sottomissione fantastica, nelle grigie ceneri di San Domenico e nelle nevi di San Bernardo. Quando uno considerava *se stesso*, trovava un panorama abbastanza largo per qualsiasi somma di pallida abnegazione e di amara verità: il gentiluomo realistico avrebbe potuto lasciarsi andare — fin dove non si trattasse che di se stesso —; c'era un campo aperto per il pessimista felice: che egli dicesse qualunque cosa contro di sé, fuor che bestemmiare il fine originale della esistenza; chiamasse pure se stesso pazzo, e anche pazzo dannato (sebbene questo sia del calvinismo); ma egli non doveva dire che i pazzi non sono degni di salvezza; non doveva dire che un uomo, in quanto uomo, può non valer niente. Qui insomma il Cristianesimo superava ancora una volta la difficoltà

di combinare antitesi feroci, mantenendole ferocemente. La Chiesa era positiva su tutt'e due i punti: non si poteva presumere troppo poco di sé, non si poteva presumere troppo della propria anima.

Prendiamo un'altro esempio: la complicata questione della carità, che alcuni idealisti altamente destituiti di carità sembrano credere molto facile. La carità è un paradosso come la modestia e il coraggio. Definita all'ingrosso, la carità significa una di queste due cose — perdonare azioni imperdonabili o amare persone non amabili. Ma se noi non ci chiedessimo (come abbiamo fatto nel caso dell'orgoglio) che cosa penserebbe un pagano sensato intorno a questo soggetto, probabilmente dovremmo rifarci da capo. Un pagano sensibile direbbe che ci sono di quelli che uno può perdonare e di quelli che non possono essere perdonati: uno schiavo che ha tradito il suo benefattore dev'essere ucciso, e, dopo ucciso, maledetto. Fin dove l'atto è perdonabile, è perdonabile l'uomo. Tutto questo è razionale, anche comodo, ma è un diluire. Non lascia posto per il puro orrore dell'ingiustizia, che è ciò che forma la grande bellezza dell'innocente; né lascia posto per quella pura tenerezza verso l'uomo come uomo, in cui è tutto il fascino della carità. Il Cristianesimo è arrivato anche qui come le altre volte: è arrivato all'improvviso con una spada, e ha diviso il delitto dal delinquente: il delinquente può essere perdonato fino a settanta volte sette;[30] il delitto non deve essere perdonato affatto. Non basta che gli schiavi

[30] «Tunc accedens Petrus ad eum, dixit: Domine, quoties peccabit in me frater meus, et dimittamei? usque septies? DIcit illi Jesus: Non dico tibi usque septies, sed usque septuagies septies» (*Matteo*, XVII, 2-2). Anche *Lucca*, XVII, 4.

che rubarono il vino suscitino un po' la collera e un po' l'indulgenza; dobbiamo essere più di prima in collera per il furto, e dobbiamo essere più di prima avere indulgenza per i ladri. C'è spazio per sfogare la rabbia e l'amore liberamente. E più esaminavo il Cristianesimo, più trovavo che mentre aveva stabilito una regola e un ordine, lo scopo principale di quest'ordine era di permettere alle cose buone di aver libero sfogo.

La libertà mentale ed emozionale non è così semplice come pare. Richiede in realtà un accurato equilibrio di leggi e di condizioni quasi come la libertà sociale e politica. Il comune esteta anarchico che vuol gustare tutto liberamente finisce con l'impigliarsi in un paradosso che gli impedisce di gustare alcuna cosa. Egli rompe la disciplina familiare per seguire la poesia; ma nell'atto stesso in cui non sente più i limiti della famiglia, non sente più la poesia dell'«Odissea»; vuol esser libero dai pregiudizi nazionali e fuori da patriottismo, ma rinunziare al patriottismo significa rinunziare all'«Enrico V». Un letterato simile è semplicemente esIcuso da tutta la letteratura: è prigioniero di qualsiasi bigotto. Quando ci sia un muro tra noi e il mondo, non c'è gran differenza fra il descriversi come chiusi dentro o come chiusi fuori. Quella che desideriamo, non è l'universalità che è fuori di tutti i sentimenti normali. La differenza è fra l'esserne liberi come uno è libero in una prigione, e l'esserne liberi come uno è libero in una città. Io sono libero da Windsor Castle (cioè, non sono obbligatoriamente tenuto a rimanervi), ma non sono libero da questa cosa. Come può l'uomo, essendosi approssimativamente liberato da una commozione di bellezza, esser capace di cullarla al di fuori di sé senza distruggerla o deformarla? Questo è il fine del paradosso cristiano dei senti-

menti paralleli. Ammesso il dogma originario della guerra fra il divino e il diabolico, la rivolta e la rovina del mondo, l'ottimismo e il pessimismo, come pura poesia, possono esser profusi a cateratte.

San Francesco, lodando tutte le cose, può essere un ottimista più entusiastico di Walt Whitman; San Girolamo, denunziando ogni cosa come male, può tingere il mondo di nero più di Schopenhauer. Sono due sentimenti liberi perché entrambi tenuti al loro posto. L'ottimista può versare tutti gli elogi che vuole sulla gaia musica delle marci militari, sulle trombe d'oro e sulle bandiere purpuree che vanno alla guerra; ma non deve dire che il combattimento è inutile. Il pessimista può dipingere quanto vuole a foschi colori le marce estenuanti e le sanguigne ferite; ma non deve dire che il combattimento è senza speranza. Così di tutti i problemi morali, dell'orgoglio, della vendetta, della compassione. Per definire la sua dottrina fondamentale, la Chiesa non solo tenne una vicina all'altra cose verosimilmente inconciliabili, ma — più ancora — permise loro di erompere in una specie di artistica violenza altrimenti impossibile se non agli anarchici. La mansuetudine divenne più drammatica del furore. Il Cristianesimo storico sollevò — in un alto e strano colpo di scena morale — cose che stanno alla virtù come i delitti di Nerone stanno al vizio. Lo spirito d'indignazione e lo spirito di carità presero forme terribili e seducenti, andando da quella fierezza monastica che flagellava come un cane il primo e più grande dei Plantageneti[31] alla sublime pietà

[31] Enrico II, inasprito dalla lunga lotta per i privilegi del Foro ecclesiastico e dalla tenace resistenza dell'Arcivescovo Tomaso Becket, si lasciò sfuggire, in un impeto d'ira, il desi-

di Santa Caterina, che baciava sui patiboli ufficiali la testa gocciolante del reo. La poesia può essere vissuta come può essere scritta. Questa poesia di vita morale, monumentale ed eroica, è intesa ramente scomparsa con la religione supernaturale. Costoro, nella loro umiltà, potevano vestirsi degli abiti più sontuosi; noi, nel nostro orgoglio, non possiamo sovrastare. I nostri maestri di morale scrivono cose ragionevoli sulla riforma delle prigioni; ma non c'è pericolo che noi vediamo il signor Cadbury, o qualche altro filantropo eminente, entrare nella prigione di Reading e abbracciare il cadavere di un impiccato prima che lo buttino nella calce viva; i nostri maestri di morale possono scrivere contro la potenza dei milionari, ma non c'è pericolo che vediamo Rockefeller, o qualche altro tiranno moderno, pubblicamente fustigato nella Abbazia di Westminster.

Così la duplice accusa degli anticlericali, mentre non getta che confusione e oscurità su di loro, getta viceversa una reale luce sulla fede. È vero che la Chiesa storicamente ha insieme esaltato il celibato ed esaltato la famiglia, è stata insieme (per così dire) aspramente contro l'aver figli e aspramente contro il non averne. Ha tenuto questi due princìpi l'uno a lato dell'altro, come il rosso e il bianco sullo scudo di San Giorgio. Ha sempre avuto un salutare orrore per il roseo; odia questa combinazione di due colori che costituisce il debole espediente dei filosofi; odia la graduazione dal nero al bianco che equivale al grigio sporco. Tutta la teoria della Chiesa in fatto di verginità può esser simboleggiata nella definizione

derio che qualcuno lo sbarazzasse di un suddito così molesto. Nel giorno di Natale del 1170, mentre diceva messa, Becket fu ucciso da tre cavalieri.

che il bianco è un colore. Tutto quel che io sto dimostrando può esprimersi dicendo che il Cristianesimo ha cercato nella più parte dei casi di conservare i due colori insieme ma distinti: non è un miscuglio come il rossetto o la porpora; è piuttosto come la seta cangiante che è sempre ad angoli retti ed ha per modello la croce.

Lo stesso è da dire delle contraddittorie accuse degli anticristiani circa la sottomissione e l'omicidio. È vero che la Chiesa ha ordinato ad alcuni uomini di battersi e ad altri di non battersi, ed è vero che quelli che si battevano erano come folgori, quelli che non si battevano come statue. Tutto questo significa semplicemente che la Chiesa ha voluto servirsi dei suoi superuomini come dei suoi tolstoiani. C'è qualche cosa di buono nella vita guerresca, per cui molti uomini eccellenti hanno scelto di esser soldati; c'è del buono nella idea della non-resistenza, per cui altri hanno preferito essere quàccheri. Tutto quel che la Chiesa fece (fino al punto in cui credette di farlo) fu per impedire che una delle due cose cacciasse l'altra: dovevano esistere fianco a fianco. I tolstoiani, avendo tutti gli scrupoli dei monaci, si fecero semplicemente monaci; i quàccheri formarono un club invece di una setta. I monaci dissero ciò che disse Tolstoi: versarono le loro lucide lamentazioni sulla crudeltà delle battaglie e sulla vanità della rivincita; ma i tolstoiani non avevano diritto di scorrazzare per tutto il mondo e nella età della fede non furono lasciati scorazzare: il mondo non perdé, così, l'ultima carica di Sir James Douglas o lo stendardo di Giovanna la Pulzella. Talora questa pura bontà e questa pura fierezza si incontrarono e giustificarono il loro avvicinamento: il paradosso di tutti i profeti fu adempiuto e, nell'anima di San Luigi, il leone giacque con l'agnello. Ricordiamoci però che questo testo è interpretato

troppo alla leggera. Si suol dire, specialmente nei nostri ambienti tolstoiani, che quando il leone giace con l'agnello diventa simile all'agnello; ma questa sarebbe una brutale annessione imperialistica da parte dell'agnello: vale a dire l'agnello assorbirebbe puramente e semplicemente il leone invece di essere il leone a mangiare l'agnello. Il vero problema è: — Può il leone giacere con l'agnello e conservare ancora la sua regale ferocia? Ecco il problema in cui la Chiesa si è cimentata, il miracolo che ha compiuto.

Questo è ciò che ho chiamato indovinare le nascoste ecentricità della vita. Questo è sapere che l'uomo ha il cuore a sinistra e non nel mezzo. Questo è sapere non solo che la terra è tonda, ma anche dove esattamente è schiacciata. La dottrina ha rivelato le disformità della vita: non ha soltanto scoperto le leggi, ma ha previsto le eccezioni. Sopravalutano il Cristianesimo quelli che dicono che ha scoperto la pietà: chiunque potrebbe scoprire la pietà: ognuno infatti l'ha scoperta. Ma scoprire il modo di essere pietosi e anche severi — ciò significa scoprire uno strano bisogno della natura umana; nessuno pretende di essere perdonato per un peccato grosso come se fosse piccolo. Ognuno può dire che noi non siamo né perfettamente miserabili né perfettamente felici; ma trovare fin dove uno può essere miserabile senza rendersi impossibile l'essere felice — questa, in psicologia, sarebbe una scoperta. Chiunque può dire: «Né essere spavaldi né umiliarsi», e sarebbe un limite; ma il dire: «Qui potete essere spavaldi e qui potete umiliarvi» è una emancipazione.

La scoperta del nuovo equilibrio — è questo il fatto importante dell'etica cristiana. Il paganesimo era stato come un pilastro di marmo, ritto

perché proporzionato simmetricamente. Il Cristianesimo era come una enorme e frastagliata romantica roccia, che, sebbene oscillasse a ogni tocco sul suo piedestallo, pure, con le esagerate escrescenze esattamente equilibrantisi, troneggiava da migliaia di anni. In una cattedrale gotica le colonne erano tutte differenti, ma tutte necessarie; ogni supporto sembrava accidentale e fantastico; ogni arcata era un'arcata volante. Così nel Cristianesimo le apparenti accidentalità si equilibravano. Becket portava un camice di crino sotto l'oro e il cremisi, e ci sarebbe molto da dire di questa combinazione; perché Becket aveva il beneficio del cilicio e la gente che passava quello del cremisi e dell'oro. Meglio, almeno, dei moderni milionarii, che hanno il nero e il color avana di fuori per gli altri, e l'oro vicino al cuore. Ma l'equilibrio non è sempre nel corpo di un solo uomo come il Becket: spesso è distribuito sull'intero corpo del Cristianesimo. Un uomo pregava e digiunava sulle nevi del settentrione, perché cadessero fiori per la sua festa nelle città meridionali; dei fanatici bevevano acqua sulle sabbie della Siria, perché altri uomini bevessero cedro nei verzieri d'Inghilterra. Questo è quanto fa il Cristianesimo, al tempo stesso più disorientato e più interessante dell'impero pagano, così come la Cattedrale di Amiens non è più bella ma più interessante del Partenone. Chi vuole una dimostrazione moderna di questa verità, pensi al fatto curioso che, sotto il Cristianesimo l'Europa (pur rimanendo unita) si è frazionata in nazioni individuali. Il patriottismo è un perfetto esempio di questo voluto equilibrio di un'esaltazione contro un'altra. L'istinto dell'impero romano avrebbe detto: «Voi sarete tutti cittadini romani e diverrete uguali; i tedeschi siano meno tardi e meno remis-

sivi; i francesi meno impulsivi e sperimentali». L'istinto dell'Europa cristiana dice: «Che i tedeschi restino pure tardi e riverenti e i francesi possano in piena sicurezza tentare ogni esperimento. Faremo di questi eccessi un contrappeso. L'assurdità che si chiama Germania correggerà la follia che si chiama Francia».

Infine (cosa più importante di tutte) questo fatto spiega quel che della storia del Cristianesimo resta inesplicabile a tutti i critici moderni; voglio dire le mostruose guerre intorno a minuscole questioni di teologia, i terremoti di emozione per un gesto o per una parola. C'era la differenza di un pollice, ma un pollice è tutto quando si tratta di raggiungere un equilibrio. La Chiesa non può sgarrare di un capello se deve continuare il suo grande e rischioso esperimento di irregolare equilibrio. Una volta lasciato che un'idea perda di potenza, un'altra idea diventerà troppo potente. Non è un gregge di pecore che il pastore cristiano deve guidare, ma un'orda di bufali e di tigri, di ideali terribili e di dottrine divoranti, ognuna abbastanza forte per trasformarsi in una falsa religione e devastare il mondo. Non dimentichiamo che la Chiesa si affermò specificamente per le sue idee pericolose: fu una domatrice di leoni. L'idea della nascita dallo Spirito Santo, della morte di un Essere divino, del perdono dei peccati, dell'adempimento delle profezie sono tutte idee che (ognuno lo comprende) basta un tocco per trasformarle in qualche cosa di blasfemo e di feroce. Il più piccolo anello che avessero lasciato cadere gli artefici del Mediterraneo, subito il leone del pessimismo ancestrale avrebbe spezzato le sue catene nelle dimenticate foreste settentrionali. Ma di queste eguaglianze teologiche perlerò più avanti; qui basta notare che se qualche piccolo er-

rore fosse stato commesso nella dottrina, enormi ne sarebbero state le conseguenze sull'umana felicità. Un periodo erroneamente formulato sulla natura del simbolismo avrebbe distrutto tutte le più belle statue di Europa; una svista nelle definizioni poteva arrestare tutte le danze, poteva far seccare tutti gli alberi di Natale e rompere tutte le uova di Pasqua. Le dottrine devono essere definite entro limiti rigorosi, anche perché l'uomo possa godere delle generali libertà umane. La Chiesa deve avere tutte le cure se si vuole che il mondo possa esser senza cura.

Questo è il sensazionale romanzo dell'ortodossia. Taluni hanno preso la stupida abitudine di parlare dell'ortodossia come di qualche cosa di pesante, di monotono e di sicuro. Non c'è invece, niente di così pericoloso e di così eccitante come l'ortodossia: la ortodossia è la saggezza, e l'esser saggi è più drammatico che l'esser pazzi; è l'equilibrio di un uomo dietro cavalli che corrono a precipizio, che pare si chini da una parte, si spenzoli da quell'altra, e pure, in ogni atteggiamento, conserva la grazia della statuaria e la precisione dell'aritmetica. La Chiesa nei primi tempi fu superba e veloce come un cavallo da guerra; ma è assolutamente antistorico dire che essa seguì puramente il dirizzone di un'idea — come un volgare fanatismo. Essa deviò a destra e a sinistra con tanta esattezza da evitare enormi ostacoli; lasciò da un lato la grande mole dell'arianismo, sostenuta da tutte le forze del mondo che volevano rendere il cristianesimo troppo mondano; un momento dopo troppo allontanato dal mondo. La Chiesa ortodossa non scelse mai le strade battute, né accettò i luoghi comuni; non fu mai rispettabile. Sarebbe stato facile accettare la potenza terrena degli ariani; sarebbe stato facile, nel calvini-

stico diciassettesimo secolo, cadere nel pozzo senza fondo della predestinazione
È facile esser pazzi; è facile essere eretici; è sempre facile lasciare che un'epoca si metta alla testa di qualche cosa, difficile è conservare la propria testa; è sempre facile essere modernisti, come è facile essere snob. Cadere in uno dei tanti trabocchetti dell'errore e dell'eccesso, che, da una moda all'altra, da una sètta all'altra, sono stati aperti lungo il cammino storico del Cristianesimo — questo sarebbe stato semplice. È sempre semplice cadere; c'è una infinità di angoli a cui si cade, ce n'è uno soltanto a cui ci si appoggia. Perdersi in un qualunque capriccio, dallo Gnosticismo alla Christian Science, sarebbe stato ovvio e banale. Ma averli evitati tutti è l'avventura che conturba; e nella mia visione il carro celeste vola sfolgorante attraverso i secoli, mentre le stolide eresie si contorcono prostrate, e l'augusta verità oscilla ma resta in piedi.

CAPITOLO SETTIMO

LA RIVOLUZIONE ETERNA

Abbiamo dimostrato le seguenti proposizioni: prima, che bisognava aver fede nella nostra vita per migliorarla; seconda, che per essere soddisfatti delle cose come sono è necessario trovarvi qualche ragione d'insoddisfazione; terza, che per avere questa necessaria soddisfazione non basta il naturale equilibrio dello stocco. La pura rassegnazione non ha né la gigantesca leggerezza del piacere né la superba intolleranza del dolore. C'è una obiezione vitale al consiglio di sorridere e di sopportare la vita: l'obiezione è che se si sopporta non si sorride; gli eroi greci non sorridono; i mascheroni sì — perché sono cristiani. E quando un cristiano è contento, è contento (nel senso più esatto) terribilmente, la sua contentezza è terribile. Cristo profetizzò tutta la architettura gotica quando delle persone nervose e rispettabili (come quelle che ora criticano le canne degli organi) trovavano da ridere sulle acclamazioni degli straccioni di Gerusalemme; Egli disse: «Se costoro tacciono, le pietre stesse parleranno».[32] Sotto l'im-

[32] «Et cum appropinquaret jam ad descensum Montis Oliveti, coeperunt omnes turbae discipulorum gaudentes laudare Deum voce magna dicentes: Benedictus qui venit rex in nomine Domini... Et quidam Pharisaeorum de turbis dixerunt ad illum: Magister, increpa discipulos tuos. Quobus ipse ait: Dico vobis quia, si hi tacuerint, lapides clamabunt» (*Luca*, XIX, 37-40).

pulso del suo spirito si innalzarono come un armonioso coro le facciate delle cattedrali medioevali affollate di volti acclamanti e di bocche aperte. La profezia si è compiuta, le pietre stesse gridano.

Ciò premesso ed ammesso, ai fini della discussione, possiamo riprendere dove l'abbiamo lasciato il filo del pensiero dell'uomo naturale chiamato dagli scozzesi con deplorevole familiarità «il Vecchio». La questione che si presenta successivamente possiamo così proporcela nel modo più semplice. Bisogna essere insoddisfatti delle cose per migliorarle: ma che cosa intendiamo per migliorare le cose? La prevalente opinione moderna su questo argomento si aggira in un circolo — quel circolo che noi abbiamo preso come simbolo della follìa e del puro razionalismmo. La evoluzione è bene soltanto se produce il bene: è bene soltanto se aiuta la evoluzione. L'elefante si regge sulla testuggine e la testuggine sull'elefante.

Evidentemente, non trarremo il nostro ideale dai princìpi di natura per la semplice ragione che (salvo per qualche teoria umana o divina) non ci sono princìpi di natura. Per esempio, il volgare antidemocratico di oggigiorno vi dirà solennemente che in natura non c'è uguaglianza. Egli ha ragione, ma non vede quello che logicamente si deve aggiungere: nella natura non c'è eguaglianza, ma nemmeno ineguaglianza. L'ineguaglianza come l'eguaglianza implica un criterio di valutazione. Leggere l'aristocrazia nella anarchia degli animali è altrettanto un pregiudizio sentimentale come leggervi la democrazia. L'aristocrazia e la democrazia sono entrambe degli ideali umani: l'una dice che tutti gli uomini valgono, l'altra che alcuni uomini valgono di più. Ma la natura non dice che i gatti siano da più dei topi; la natura non

ha niente da dire su questo soggetto; non dice nemmeno che il gatto è invidiabile o il sorcio degno di compassione. Noi pensiamo che il gatto sia superiore perché abbiamo (o almeno molti hanno) una filosofia particolare in conformità della quale la vita è migliore della morte. Ma se il sorcio fosse un sorcio pessimista tedesco non penserebbe che il gatto ha avuto ragione su di lui; penserebbe di avere avuto ragione lui sul gatto arrivando prima alla tomba; o sarebbe persuaso di avere effettivamente inflitto una terribile punizione al gatto lasciandolo vivere. Come un microbo può sentirsi fiero di spandere una pestilenza così il sorcio pessimista può esultare al pensiero di aver rinnovato nel gatto la tortura della esistenza cosciente. Tutto dipende dalla filosofia del sorcio. Voi non potete nemmeno dire che c'è in natura vittoria e superiorità, a meno che non abbiate qualche teoria su ciò che siano le cose superiori. Voi non potete nemmeno dire che il gatto ha del vantaggio, a meno che non ci sia un sistema di avvantaggiarsi; non potete nemmeno dire che il gatto prende il meglio da questo sistema se non c'è un meglio da prendere.

Non possiamo dunque ricavare nessun ideale dalla natura e poiché vogliamo qui limitarci ad una speculazione elementare e naturale abbandoneremo (per il momento) l'idea di ricavarlo da Dio. Dobbiamo avere una visione nostra propria, ma i tentativi più recenti per esprimerla sono tutti troppo vaghi.

Alcuni si perdono su una questione di orologio: essi parlano come se il solo fatto del discorso del tempo desse qualche superiorità; anche un uomo intellettualmente di prim'ordine si lascia andare a sostenere che la morale umana non è mai in regola con i tempi. Come può una cosa essere in re-

gola col tempo? Una data non ha carattere. Come si può dire che la festa di Natale non sta bene ai venticinque del mese? Ciò che vuol dire lo scrittore, ben inteso, è che la maggioranza va dietro alla sua minoranza favorita, o la precede. Altri erranti spiriti moderni si rifugiano nelle metafore materiali, è questa difatti la principale caratteristica della modernità. Non osando definire la loro dottrina su quel che è bene, si servono di figure retoriche prese nel campo fisico senza limite o ritegno e, quel che è peggio, sembrano pensare che queste analogie dozzinali sono squisitamente spirituali e superiori alla vecchia morale. Così essi ritengono intellettuale parlare di cose che dicono «elevate»; è per lo meno tutto il contrario di quel che sia intellettuale; è una frase adatta per i campanili e per le banderuole. «Tommy era un buon ragazzo» è una pura definizione filosofica degna di Platone o di San Tommaso d'Aquino. «Tommy ha vissuto una vita elevata» è la metafora grossolana presa da una misura di dieci piedi.

Questa (sia detto fra parentesi) è quasi tutta la debolezza di Nietzsche che alcuni rappresentano come un audace e potente pensatore. Nessuno negherà che sia stato un pensatore poetico e suggestivo, ma tutto fuorché potente. E tanto meno audace: egli non mise il suo pensiero di fronte a sé, coraggiosamente, in termini astratti come fecero Aristotele, Calvino e anche Carlo Marx — questi duri, formidabili uomini di pensiero. Nietzsche ha sempre sfuggito le questioni come metafore di ordine fisico, come un elegante poeta di second'ordine. Egli dice «al di là del bene e del male» perché non ha il coraggio di dire «meglio del bene e del male» o «peggio del bene e del male». Se egli avesse preso di petto il suo pensiero senza metafore avrebbe visto che erano sciocchezze. Così

quando descrive il suo eroe non osa dire «il più puro» o «il più felice» o «il più triste» perché tutte queste sono idee e le idee mettono in allarme; dice «l'uomo superiore» o «superuomo», metafora fisica presa dagli acrobati o dagli alpinisti. Nietzsche è davvero un pensatore timido; non sa, in conclusione, quale razza di uomo voglia che l'evoluzione produca; e se non lo sa lui, certo gli ordinari evoluzionisti che parlano di cose «più elevate» lo sanno anche meno.

Allora di nuovo alcuni tornano alla stretta sottomissione e all'attesa muta. La natura farà qualche cosa un giorno; nessuno sa che cosa e nessuno sa quando. Noi non abbiamo motivi per agire e non abbiamo motivi per non agire. Se avviene qualche cosa, bene, se non avviene nulla, vuol dire che sarebbe stato male che avvenisse. Altri provano ad anticipare sulla natura facendo qualche cosa, facendo una cosa qualunque. Poiché potremmo forse un giorno avere le ali, essi si tagliano le gambe; ma chi sa che la natura, senza che essi lo sospettino, non pensi a farne dei millepiedi.

Infine esiste una quarta categoria di persone che prendono tutto quel che capita e che va loro a genio e dicono che è quella l'ultima finalità dell'evoluzione. Queste sono le sole persone sensate: il solo modo veramente sano di intendere la parola «evoluzione» è questo di lavorare a quel che ci pare e piace e di chiamare *ciò* evoluzione. Il solo senso intelligibile che il progredire o avanzare può avere fra gli uomini è che si abbia un ideale definito e si voglia uniformare tutto il mondo a questo ideale. In altri termini, l'essenza di questa dottrina è che tutto quello che ci circonda è semplicemente metodo e preparazione per qualche cosa che dobbiamo creare. Questo non è un

mondo ma piuttosto il materiale occorrente per fare un mondo. Dio ci ha dato non i colori di un quadro ma i colori di una tavolozza. Egli ci ha dato però anche un soggetto, un modello, una visione definiti. Noi dobbiamo avere un'idea chiara di quel che vogliamo dipingere. Si aggiunge così un principio a quelli dell'elenco precedente. Abbiamo detto che bisogna essere affezionati al mondo, anche per cambiarlo; aggiungiamo ora che bisogna essere affezionati ad un altro mondo (reale o immaginario) per avere qualche cosa in cui cambiarlo.

È inutile discutere sulle parole evoluzione e progresso: personalmente io preferisco parlare di riforma. Riforma include il concetto di forma; implica che noi ci proviamo a formare il mondo secondo una particolare immagine, a trasformarlo in qualche cosa che vediamo già nella nostra mente. Evoluzione è una metafora tratta dalla idea di andare per una strada — molto verosimilmente per una cattiva strada. Ma riforma è una metafora per persone ragionevoli e ponderate: significa che, vedendo una certa cosa senza forma, intendiamo dargliene una. E sappiamo quale.

Qui ci appare in tutta la sua gravità il colasso e l'enorme errore della nostra epoca. Abbiamo mescolato due cose differenti, due cose opposte. Progresso dovrebbe significare che noi stiamo sempre cambiando il mondo per seguire un ideale. Progresso significa (oggigiorno) che noi cambiamo sempre ideale. Dovrebbe significare che noi portiamo lentamente ma sicuramente la giustizia e la pietà fra gli uomini; significa che siamo prontissimi a dubitare se giustizia e pietà siano desiderabili: una pagina folle di qualche sofista prussiano basta a farcene dubitare. Progresso dovrebbe significare che noi siamo sempre in cammino verso

la Nuova Gerusalemme; significa invece che la Nuova Gerusalemme cammina allontanandosi sempre più da noi. Noi non modifichiamo la realtà per seguire l'ideale, modifichiamo l'ideale: è più facile.

Gli esempi stupidi sono sempre i più semplici: supponiamo un uomo che volesse un mondo speciale — mettiamo un mondo blu: e che fosse per lui indifferente la lentezza o la rapidità del suo compito; che potesse lavorare lungamente a questa trasformazione; che esaurisse il lavoro (in ogni senso) fino a che ogni cosa fosse blu. Avrebbe delle avventure eroiche: gli ultimo tocchi di blu ad una tigre; avrebbe dei sogni fantastici: il sorgere d'una luna blu. Ma se lavorasse sul serio, questo magnanimo riformatore certamente (dal suo punto di vista) lascierebbe il mondo migliore e più blu di come l'avesse trovato. Se cambiasse ogni giorno un filo d'erba nel suo colore preferito, andrebbe, lentamente, avanti; ma se cambiasse ogni giorno il suo colore preferito, non andrebbe avanti affatto. Se, dopo aver letto un nuovo filosofo, si mettesse a dipingere ogni cosa di rosso e di giallo, il suo lavoro sarebbe sprecato: non avrebbe niente da mostrarci salvo qualche tigre blu errante alla ventura, campione della prima ripudiata maniera. Questa è esattamente la posizione del comune pensatore moderno. Si dirà che il nostro è manifestamente un esempio assurdo; ma è letteralmente quanto ci mostra, nei fatti, la recente storia. I grandi e seri cambiamenti della nostra civiltà politica appartengono tutti al principio del secolo decimonono, non alla sua fine; appartengono all'epoca nera e bianca quando gli uomini credettero fermamente al torysmo, al protestantesimo, al calvinismo, alla riforma e non di rado alla rivoluzione. In qualunque cosa uno cre-

desse, vi si dedicava con tutte le sue forze, senza scetticismo; e vi fu un tempo in cui la Chiesa stabilita avrebbe potuto cadere e la Camera dei lord fu prossima alla caduta. Ciò perché i radicali furono abbastanza saggi da essere costanti e coerenti; furono abbastanza saggi da essere conservatori. Ma nell'atmosfera attuale il radicalismo non ha tempo sufficiente né sufficiente tradizione per poter rovesciare qualche cosa. C'è una gran parte di verità nell'idea espressa (in un ottimo discorso) da lord Hugh Cecil: che l'èra delle riforme è terminata e che la nostra è un'èra di conservazione e di riposo. Probabilmente lord Hugh Cecil si dispiacerebbe se comprendesse (come certamente comprende) che la nostra epoca è una epoca di conservazione soltanto perché è un'epoca di completa incredulità. Che le credenze s'indeboliscono rapidamente e frequentemente, e le istituzioni rimarranno immutate. Più la vita dello spirito è sconvolta più il meccanismo della materia sarà abbandonato a se stesso. Il risultato netto di tutte le nostre propagande politiche: collettivismo, tolstoismo, neo-feudalesimo, comunismo, anarchia, burocrazia — la conseguenza naturale di tutte queste cose è che la monarchia e la Camera dei lord rimarranno. Il risultato netto di tutte le nuove religioni sarà che la Chiesa d'Inghilterra (il cielo sa per quanto tempo ancora) non sarà crollata. Sono Carlo Marx, Nietzsche, Tolstoi, Cunnighame, Grahame, Bernard Shaw e Auberon Hebert che tutti insieme, sulle loro spalle, di giganti, sostengono il trono dell'arcivescovo di Canterbury.

Possiamo dire francamente che il libero pensiero è la migliore garanzia contro la libertà. Concepita alla moda del giorno l'emancipazione dello spirito dello schiavo è il miglior modo di impedire l'emancipazione dello schiavo. Insegnategli a tor-

turarsi per sapere se vuol essere libero e non si libererà. Si dirà che anche quest'esempio è remoto o esagerato; ma non è meno esattamente vero per tutti coloro che circolano intorno a noi. Lo schiavo negro — che è un barbaro abietto — avrà probabilmente un attaccamento umano alla feldtà o un attaccamento umano alla libertà; ma l'uomo che vediamo ogni giorno — l'operaio della fabbrica del signor Grandgrind, il piccolo impiegato del signor Grandgrind — ha la mente troppo affaticata per credere nella libertà; egli è tenuto tranquillo dalla letteratura rivoluzionaria; è ammansito e tenuto al suo posto da una costante successione di pazzesche filosofie. Un giorno è marxista, un altro giorno nietzschiano, un altro giorno (probabilmente) superuomo e tutti i giorni schiavo. La sola cosa che resta al disopra di tutte le filosofie è la fabbrica. Il solo uomo che guadagna con tutte le filosofie è Grandgrind: gli mette conto tenere la sua iloteria commerciale sempre fornita di letteratura scettica. E, ora che ci penso, Grandgrind[33] è famoso precisamente per i suoi doni librari; mostra dell'intuito: tutti i libri moderni sono dalla parte sua. Finché la visione del cielo cambierà continuamente, la visione della terra sarà esattamente la stessa. Nessun ideale durerà abbastanza per essere realizzato, nemmeno in parte. I giovani d'oggi non cambieranno mai le cose che li circondano, perché cambieranno sempre il loro pensiero.

Questa è dunque la nostra prima esigenza intorno all'ideale verso il quale il progresso è diretto: esso deve essere chiaramente fissato. Whistler era so-

[33] Personaggio di uno dei più bei romanzi di Dickens: *Hard Times*, dov'è lucidamente descritta l'infelicità del mondo inaridito dalla civiltà industriale.

lito fare un gran numero di rapidi schizzi del suo modello; che stracciasse venti ritratti non aveva importanza; sarebbe stato grave se, alzando gli occhi venti volte, avesse veduto ogni volta una nuova persona posare placidamente per il suo ritratto. Così poco importa sapere (parlando per analogia) quante volte l'umanità fallisca nell'imitare il suo ideale perché tutti i passati insuccessi sono utili; quello che importa sapere è quante volte l'umanità cambi il suo ideale perché allora tutti i passati insuccessi sono infruttuosi. La questione, per concludere, è questa: come possiamo far sì che l'artista sia scontento della sua arte? Come possiamo far sì che un uomo sia sempre insoddisfatto del suo lavoro e al tempo stesso sempre soddisfatto di lavorare? Come possiamo esser sicuri che il pittore di ritratti getti il ritratto dalla finestra invece di seguire il procedimento naturale e più umano di gettare dalla finestra il suo modello?

Una regola rigorosa non è soltanto necessaria per governare; è necessaria anche per ribellarsi. Un ideale fisso e familiare è indispensabile per qualunque specie di rivoluzione. L'uomo agirà talvolta — lentamente — sotto l'influsso di idee nuove, ma agirà rapidamente soltanto sotto l'influsso di idee vecchie. Se io non devo che fluttuare, dileguarmi o evolvere, può essere verso qualche cosa di anarchico; ma se devo ribellarmi, dev'essere per qualche cosa di rispettabile. Qui è tutta la debolezza di certe scuole di progresso e di evoluzione morale. Esse fanno credere che ci sia stato un lento movimento verso la moralità con un impercettibile cambiamento etico ogni anno o ad ogni istante. C'è soltanto un grande inconveniente a questa teoria: essa parla di un lento movimento verso la giustizia, ma non permette ad un

uomo di saltar su e di dichiarare che un certo stato di cose è intrinsecamente intollerabile. Per esser chiari, è meglio prendere un esempio specifico: certi vegetariani idealisti, come Salt, dicono che è venuto il tempo di non mangiare più carne; implicitamente ammettono che c'è stato un periodo in cui non c'era niente di male a mangiare la carne e tendono a stabilire (potremmo citare le loro parole) che un giorno sarà male cibarsi di latte e di uova. Non discuto qui la questione della giustizia verso gli animali; dico soltanto che qualunque giustizia deve, sotto date condizioni, essere una giustizia immediata. Se un animale è trattato male, noi dovremmo poter correre in suo soccorso. Ma come potremo farlo se siamo, forse, in anticipo sul nostro tempo? Come possiamo correre per acchiappare un treno che può non arrivare se non fra qualche secolo? Come posso denunciare un uomo che scortica i gatti se egli è, ora, quello che potrei domani esser io bevendo un bicchiere di latte? Una insana e splendida setta russa corre da una parte all'altra per levare tutte le bestie da tutti i veicoli. Come posso trovare io il coraggio di togliere il cavallo alla mia carrozza dal momento che ignoro se il mio orologio evoluzionista è un poco avanti o se quello del mio cocchiere è un poco indietro? Supponete che io dica ad uno sfruttatore: «La schiavitù conveniva a un certo stadio di evoluzione», e supponete che quello mi risponda: «E lo sfruttamento conviene allo stato attuale». Che cosa posso replicare se non c'è un criterio che valga per sempre? Se gli sfruttatori possono essere in ritardo rispetto alla morale corrente, perché non potrebbero i filantropi essere in anticipo? Che cos'è mai la morale corrente se non — nel suo senso letterale — la morale che corre via sempre?

Possiamo dire che un ideale permanente è neces-

sario all'innovatore come al conservatore; è necessario tanto se desideriamo la rapida esecuzione degli ordini del re quanto se desideriamo la rapida «esecuzione» del re. La ghigliottina ha molti peccati, ma, bisogna renderle questa giustizia, non c'è niente in lei di evoluzionsita. L'argomento favorito degli evoluzionisti trova la sua migliore risposta nella scure. L'evoluzionista dice: «Dove tracciate la vostra linea?». Il rivoluzionario risponde: «La traccio qui: esattamente tra capo e collo». Dev'esserci a un certo momento un diritto e un torto astratto se un colpo dev'essere dato; deve esserci qualche cosa d'eterno perché ci abbia ad essere qualche cosa di improvviso.

Per tutti i propositi intelligibili degli uomini, per modificare le cose o per conservarle come sono, per creare un sistema che valga per sempre come in Cina o per modificarlo ogni mese come al principio della rivoluzione francese, è ugualmente necessario che l'ideale sia un ideale stabile. Questa è la nostra prima esigenza.

Nel buttar giù queste idee, ho avvertito ancora una volta la presenza di qualche altra cosa nella discussione: come un uomo sente un suono di campane sul rumore della strada. Qualche cosa sembrava dire: «Il mio ideale infine è stabile, perché fu stabilito prima della fondazione del mondo: il mio ideale di perfezione non può assolutamente esser modificato perché si chiama Eden. Potete cambiare il luogo verso il quale andate, ma non quello dal quale siete venuti. Per l'ortodosso ci dev'essere sempre un motivo di rivoluzione, perché nei cuori degli uomini Dio è stato messo sotto i piedi di Satana. Nel mondo superiore l'inferno una volta si ribellò contro il cielo; in questo mondo il cielo si ribella contro l'inferno. Per l'ortodosso ci può sempre essere una rivoluzione, per-

ché una rivoluzione è una restaurazione. Ad ogni istante voi potete dare un colpo verso la perfezione come non si è visto mai da Adamo in poi. Non c'è evoluzione variabile che possa trasformare il bene originale in una cosa diversa dal bene. L'uomo può avere avuto delle concubine dal tempo che le vacche hanno avuto le corna: pure esse non sono una parte di lui se costituiscono peccato. Degli uomini possono essere stati sempre sotto l'oppressione da quando i pesci stanno nell'acqua: pure non ci devono stare se l'oppressione costituisce peccato. La catena può sembrare così naturale allo schiavo e il belletto alla meretrice come la piuma all'uccello o il covo alla lepre; pure, non sono naturali se sono peccati. Io levo la mia leggenda preistorica a sfidare tutta la vostra storia. La vostra visione non è soltanto una cosa fissa, è un fatto». Io mi fermai per notare la nuova coincidenza col Cristianesimo, ma passai oltre.

Passai successivamente alla necessità di un ideale di progresso. C'è della gente (come abbiamo detto) che sembra credere ad un progresso automatico e impersonale della natura. Ma è chiaro che nessuna attività politica viene ad essere incoraggiata se si dice che il progresso è naturale ed inevitabile: questo non è un motivo per essere attivi ma piuttosto un motivo per esser pigri. Se dobbiamo migliorarci per forza, è inutile prendersi la briga di migliorarci. La pura dottrina del progresso è la migliore di tutte le ragioni per non essere progressisti. Ma io non desidero richiamare per ora l'attenzione su nessuno di questi ovvi commenti.

Il solo punto che ci trattiene è questo: se supponiamo che il perfezionismo è naturale, dev'essere assolutamente semplice. Si può concepire che il

mondo vada verso una consumazione, non verso una sistemazione particolare di molte qualità. Per riprendere la nostra similitudine di prima, la natura può da se stessa diventare più blu — vale a dire, un processo così semplice da essere impersonale. Ma la natura non può fare una pittura accurata con una quantità di colori a meno che la natura non sia personale. Se lo scopo del mondo non è che la pura tenebra o la pura luce, queste possono venire lentamente, inevitabilmente, come l'alba o il crepuscolo. Ma se il mondo tende ad essere un'opera di elaborato ed artistico chiaro-scuro, allora ci dev'essere un disegno, umano o divino. Il mondo, col tempo, può diventare nero come un quadro antico o bianco come un vecchio abito, ma se si trasforma in un lavoro speciale di bianco e nero — allora c'è un artista.

Se la distinzione non è chiara, prendo un esempio qualunque. Sentiamo sempre dagli umanitari moderni parlare di un particolare credo cosmico; adopero la parola umanitario nel significato comune di un uomo che sostiene le pretese di tutte le creature contro quelle dell'umanità. Secondo loro, noi siamo diventati attraverso i secoli sempre più umani, cioè, uno dopo l'altro, dei gruppi o categorie di esseri — schiavi, bambini, donne, vacche e che altro — sono stati gradualmente ammessi alla nostra pietà o alla nostra giustizia; essi dicono che noi una volta abbiamo pensato che non c'era niente di male a mangiare degli uomini (noi veramente non l'abbiamo pensato mai): ma io non mi occupo qui della loro storia che è supremamente antistorica. Come fatto, la antropofagia è una cosa decadente e non una cosa primitiva. È più probabile che gli uomini moderni mangino carne umana per affettazione che non che l'uomo primitivo ne abbia mangiata per ignoranza. Io se-

guo semplicemente la linea del loro argomento che consiste nel pretendere che l'uomo è stato progressivamente più dolce prima per i cittadini poi per gli schiavi poi per gli animali e poi (presumibilmente) per le piante. Io penso che è male sedersi su un cavallo; verrà un giorno (suppongo) in cui penserò che è male sedersi sopra una sedia. È l'argomento che cammina da sé. E di questo argomento si può indubbiamente parlare in termini di evoluzione o di progresso inevitabile: una perpetua tendenza a toccare sempre meno cose può essere — si capisce — una incosciente tendenza bruta, come quella di una specie a produrre sempre meno figli. Questa tendenza può essere realmente evoluzionista perché è stupida.

Il darwinismo può servire per sostenere due morali pazzesche ma non può servire per sostenere una morale sana. L'affinità e la competizione di tutte le creature viventi può esser motivo per essere insanamente crudeli o insanamente sentimentali; non per un sano amore verso gli animali. Sulla base evoluzionista si può essere inumani o si può essere assurdamente umani. Essere tutt'uno con una tigre può esser motivo per esser teneri verso la tigre o può esser motivo per esser crudeli come una tigre. C'è un modo di indurre la tigre ad imitarmi; ce n'è uno, più breve, di imitare la tigre. Ma in nessun caso l'evoluzione v'insegna a trattare una tigre ragionevolmente, vale a dire ad ammirare le sue striature e ad evitare i suoi artigli. Se volete trattare una tigre ragionevolmente, dovete tornare al giardino dell'Eden, di cui la ostinata reminiscenza sempre ricorre: soltanto il soprannaturale ha un punto di vista giusto sulla natura. L'essenza di tutto il panteismo, evoluzionismo e religione cosmica moderna è realmente in questa proposizione: che la natura è nostra ma-

dre. Disgraziatamente se considerate la natura come una madre, scoprirete che è una matrigna. Il punto saliente del cristianesimo è questo: che la natura non è nostra madre, ma nostra sorella; possiamo esser fieri della sua bellezza poiché abbiamo lo stesso padre, ma essa non ha autorità su di noi; dobbiamo ammirarla. Ciò aggiunge alla gioia tipicamente cristiana su questa terra uno strano tòcco di leggerezza ch'è quasi frivolità. La natura era una madre solenne per Wordsworth o per Emerson; ma la natura non è solenne per Francesco d'Assisi o per George Herbert. Per San Francesco la natura è una sorella, e anche una sorella più giovane, una piccola sorella che danza per farci sorridere e per essere amata.

Questo tuttavia non è il punto che più importa per ora; ho voluto stabilirlo solo per dimostrare come, costantemente sebbene accidentalmente, la chiave è buona per le più piccole porte. Il punto importante qui è che, se c'è una pura tendenza di miglioramento impersonale nella natura, dev'essere presumibilmente una tendenza sempre verso un trionfo semplice. Si può immaginare che una tendenza automatica in biologia possa lavorare a darci dei nasi sempre più lunghi; in tal caso la questione sarà: abbiamo bisogno di avere un naso sempre più lungo? Ritengo di no; credo che la più parte di noi dirà ai loro nasi: «Fin qui e non oltre; qui dovrà arrivare il tuo punto d'orgoglio»; noi vogliamo un naso d'una lunghezza tale da assicurarci un viso interessante. Ma non possiamo immaginare una tendenza biologica diretta a produrre dei visi interessanti perché un viso interessante è una sistemazione particolare di occhi, naso e bocca in una complessa relazione dell'uno con l'altro. La proporzione non può essere una mèta, ma un caso o un proposito. Lo stesso è per

l'ideale della morale umana e per il suo rapporto con gli umanitari e gli anti-umanitari. Si può concepire che noi andiamo ogni giorno più astenendoci dal toccare le cose: non condurre cavalli, non cogliere fiori; possiamo eventualmente esser costretti a non disturbare lo spirito d'un uomo per una discussione; a non disturbare il sonno degli uccelli nemmeno per tossire. La suprema apoteosi apparirebbe quella d'un uomo assiso, in silenzio, che non osasse muoversi per paura di disturbare una mosca né mangiare per paura di incomodare un microbo. Forse possiamo inconsciamente esser condotti verso una fine di questo genere? Allo stesso modo, possiamo inconsciamente evolvere in un senso opposto o secondo la linea nietzschiana di sviluppo — un superuomo schiacciante un altro superuomo in un accatastarsi di tiranni fino a che tutto l'universo sia ridotto in frantumi per divertimento. Ma vogliamo noi divertirci a ridurre l'universo in frantumi? Non è chiaro che noi speriamo realmente in una speciale sistemazione e in una affermazione di queste due cose: una certa somma di umiltà e di rispetto e una certa somma d'energia e di dominio? Se la nostra vita è davvero così bella come una novella delle fate, dovremo ricordarci che tutta la bellezza di una novella delle fate risiede in questo: che il principe ha una stupefazione che cessa giusto al punto in cui egli abbia paura. Se ha paura del gigante, è finita per lui; ma se il gigante non lo stupisce è finita per la novella delle fate. Tutto dipende dall'esser al tempo stesso abbastanza umili per meravigliarsi e abbastanza alteri per lanciare una sfida. Così il nostro atteggiamento davanti al gigante del mondo non dev'essere soltanto una crescente delicatezza o un crescente disprezzo: dev'essere una particolar proporzione delle due cose — in giusta dose. Dobbiamo avere noi abba-

stanza rispetto per tutte le cose che sono fuori di noi da poter calcare riguardosamente l'erba sotto i nostri piedi; e dobbiamo avere abbastanza disdegno per tutte le cose da potere, all'occorrenza, sputare verso le stelle. Queste due facoltà (se dobbiamo esser buoni o felici) vanno combinate, non in una combinazione qualsiasi ma in una combinazione particolare. La perfetta felicità degli uomini sulla terra (se mai verrà) non sarà una cosa piatta e tangibile come la soddisfazione degli animali: sarà un esatto e pericoloso equilibrio, come quello di un romanzo disperato. L'uomo deve avere abbastanza fiducia in se stesso per avere delle avventure e abbastanza sfiducia in se stesso per goderne.

Questa è la nostra seconda esigenza per un ideale di progresso. Primo: dev'essere stabile; secondo: deve essere composito. Non dev'essere (se vuol soddisfare le nostre anime) la semplice vittoria di una cosa che inghiottisca tutte le altre: amore, orgoglio, pace, avventura: dev'essere un quadro definito, composto di questi elementi nella loro migliore proporzione e relazione. Io non mi occupo per ora di sapere se, allo stato delle cose, possa essere riservato al genere umano un così pieno successo. Mi limito a rilevare che se per noi è stabilita questa composita felicità, deve essere stabilita da una Mente, giacché soltanto una mente può porre le esatte proporzioni di una felicità così combinata. Se la beatificazione del mondo è semplice opera della natura, allora deve essere semplice come la congelazione del mondo o come la combustione del mondo; se invece la beatificazione del mondo non è opera di natura ma opera d'arte, allora richiede un artista. E qui ancora una volta la mia competizione fu rotta dall'antica voce che diceva: «Io vi avrei detto da gran tempo tutto ciò:

se un progresso è certo, esso non può essere che un progresso come lo intendo io, il progresso verso una città perfetta di virtù e di dominazioni dove la giustizia e la pace possano scambievolmente baciarsi. Una forza impersonale potrebbe condurvi a un deserto di perfetta pianura o ad un culmine di perfetta altezza. Ma soltanto un Dio personale può condurvi (se, veramente, qualcuno vi conduce) ad una città con strade proporzionate e con giuste proporzioni architettoniche, una città nella quale ciascuno di voi possa contribuire esattamente alla giusta dose di colore per l'abito variopinto di Giuseppe».[34]

Per la seconda volta il Cristianesimo è venuto con la precisa risposta ch'io chiedevo. Io avevo detto: «L'ideale dev'essere stabile» e la Chiesa ha risposto: «Il mio è letteralmente stabilito, perché esisteva prima d'ogni altra cosa». Secondariamente ho detto: «Deve essere artisticamente combinato come un quadro», e la Chiesa ha risposto: «Il mio è un quadro di certo, perché io conosco chi lo ha dipinto». Sono giunto così alla terza condizione che, a mio parere, era necessaria per un'Utopia o ideale di progresso. Di tutte e tre questa è la più difficile a esprimersi. Si potrebbe forse dire così: che noi abbiamo bisogno di vigilanza anche nell'Utopia per non cadere dall'Utopia come cademmo dall'Eden.

Abbiamo notato che una delle ragioni che ci si offrono per essere progressisti è che le cose tendono a diventare migliori: ma la sola ragione per essere progressisti è che le cose tendano naturalmente a diventar peggiori. La corruzione delle cose non è

[34] «Israel autem diligebat Joseph super omnes filios suos, eo quod in senectute genuisset eum: fecitque ei tunicam polymitam» (*Genesi*, XXXVII, 3).

solo il miglior argomento per essere progressisti; è anche il solo argomento contro l'essere conservatori. La teoria conservatrice sarebbe realmente travolgente e inoppugnabile se non fosse per questo solo fatto. Tutto il conservatorismo è basato sull'idea che se lasciate le cose sole, le lasciate come sono. Ma non è così. Se lasciate una cosa sola l'abbandonate alla corrente dei cambiamenti. Se lasciate sola un'insegna bianca, sarà presto un'insegna nera; se tenete a che rimanga bianca, dovete sempre ritingerla di bianco; cioè dovete star sempre in rivoluzione. Insomma, se volete la vecchia insegna bianca, dovete avere una nuova insegna bianca. E questo che è vero delle cose inanimate, è vero, in un senso speciale e terribile, di tutte le cose umane. Una vigilanza quasi innaturale si richiede da parte del cittadino per l'orribile rapidità con cui le istituzioni invecchiano. Nel romanzo e nel giornalismo c'è l'abitudine di parlare di uomini che soffrono sotto vecchie tirannie; ma in realtà gli uomini hanno sempre sofferto sotto nuove tirannie, sotto tirannie che appena venti anni prima erano pubbliche libertà. Così l'Inghilterra impazzì di gioia sotto la patriottica monarchia di Elisabetta; poi (quasi immediatamente dopo) impazzì dalla rabbia nel trabocchetto della tirannia di Carlo primo. Così, pure, in Francia la monarchia divenne intollerabile, non precisamente dopo che era stata tollerata ma dopo che era stata adorata. Il figlio[35] di Luigi il benamato fu Luigi il ghigliottinato. Allo stesso modo in Inghilterra nel secolo decimonono il radicale manifatturiero riscosse piena fiducia come esclusivo tribuno del popolo finché non udimmo

[35] Veramente Luigi XVI era nipote, non figlio di Luigi XV.

ad un tratto i socialisti gridare che era un tiranno che mangiava il popolo per pane. Così, ancora, fin quasi all'ultimo momento ci siamo fidati dei giornali come di organi dell'opinione pubblica; solo da poco tempo alcuni di noi hanno visto (non a poco a poco ma con uno scossone) che non sono niente di tutto ciò; essi sono, per loro natura, i trastulli di pochi ricchi. Non abbiamo bisogno di ribellarci contro il vecchio; dobbiamo ribellarci contro il nuovo. Sono i nuovi governanti, il capitalista o il direttore di giornali, che tengono realmente in pugno il mondo moderno. Non c'è paura che un re moderno tenti di scavalcare la costituzione; è più probabile che egli ignori la costituzione e le lavori dietro; è più facile che si avvantaggi della sua regale impotenza, del fatto che è libero da ogni critica e da ogni pubblicità. Il re è la persona più privata del nostro tempo. Né sarà necessario che qualcuno combatta la proposta di una censura sulla stampa; non c'è bisogno di una censura sulla stampa, abbiamo una censura per mezzo della stampa.

Questa sorprendente rapidità con la quale i sistemi popolari diventano oppressivi è il terzo fatto al quale chiederemo di rientrare nella nostra perfetta teoria di progresso. Essa deve sempre vigilare perché non si abusi di nessun privilegio e perché nessun diritto una volta esercitato diventi torto. Su questo punto io sono completamente dalla parte dei rivoluzionari. Essi hanno piena ragione di tenere in sospeso le istituzioni umane; hanno ragione di non riporre la loro fiducia nei principi e in nessun figlio di uomo. Il capitano scelto per essere l'amico del popolo diventa il nemico del popolo; il giornale lanciato per dire la verità ora esiste per impedire che la verità sia detta. A questo punto, dico, mi accorsi che in fondo ero realmente

dal lato dei rivoluzionari. Poi ripresi fiato, perché mi sovvenne di essere ancora una volta dalla parte dell'ortodossia.

Il Cristianesimo ancora una vota parlò e disse: «Ho sempre sostenuto che gli uomini sono naturalmente retrogradi; che la virtù umana tende per sua natura ad arrugginire o a imputridire; ho sempre detto che gli esseri umani come tali diventano ingiusti, specialmente se felici, specialmente se orgogliosi e prosperi. Questa eterna rivoluzione, questa suspicione tenuta ferma per dei secoli, voi (vacillanti moderni) la chiamate la dottrina del progresso. Se foste filosofi, la chiamereste, come io la chiamo, la dottrina del peccato originale. Potete chiamarlo, se vi pare, progresso cosmico; io lo chiamo per quello che è — la Caduta».

Ho detto che l'ortodossia si presenta come una spada; confesso che si è presentata come una scure da battaglia. In verità, quando ci penso, il Cristianesimo è la sola fra le cose che ci sono rimaste che abbia un reale diritto di discutere la legittimità del potere dei ben nutriti e dei ben allevati. Ho sentito spesso dei socialisti, o dei democratici, dire che le condizioni materiali del povero devono necessariamente condurre alla sua degradazione mentale e morale. Ho sentito degli scienziati (ci sono ancora degli scienziati che non sono avversari della democrazia) dir che se noi daremo al povero condizioni salubri il vizio e il delitto spariranno. Li ho ascolati con una attenzione orribile, con un fascino ripugnante. Ero come se avessi sorpreso un uomo a segare energicamente il ramo dell'albero su cui stavo seduto. Se questi felici democratici potessero provare il loro assunto, colpirebbero a morte la democrazia. Se i poveri sono così completamente demoralizzati, può essere o non essere pratico risollevarli; ma certo è di una

praticità assoluta toglier loro i diritti politici. Se l'uomo che ha una brutta camera da letto non può votare bene, la prima e più pronta deduzione è che non deve votare. La classe dirigente può dirci non senza ragione: «Ci vorrà un po' di tempo perché possiamo riformare la camera da letto; ma se il povero è quel bruto che voi dite, gli ci vorrà pochissimo tempo per rovinare il nostro paese. Perciò terremo conto del vostro avvertimento e non gliene daremo la possibilità». Mi riempie d'un orribile piacere osservare il modo come i socialisti più seri s'industriano a porre il fondamento di ogni aristocrazia, adagiandosi contenti sull'evidente incapacità del povero a governare. È come se si sentisse qualcuno in un salotto scusarsi di entrare senza abito da sera e spiegare che egli si era ubbriacato, che ha l'abitudine di spogliarsi per la strada e che ha lasciato proprio allora l'uniforme della prigione. L'ospite potrebbe rispondergli che, se le cose si erano messe così male, poteva fare a meno di venire. Così, quando il socialista, col viso raggiante, dimostra che i poveri per l'effetto delle loro disastrose esperienze non possono essere degni di fiducia, il ricco potrebbe rispondere: «Benissimo; allora, non ci fideremo più di loro», e sbattergli la porta in faccia.

In base alle idee di Blatchford sull'eredità e sull'ambiente, la causa è stravinta per l'aristocrazia. Se bastano le case pulite e l'aria pura a render pulite le anime, perché non dare il potere (per il momento almeno) a coloro che l'aria pura l'hanno sicuramente? Se un miglioramento di condizioni renderà i poveri più adatti a governare i poveri? Niente di più ovvio secondo la tesi ordinaria dell'ambiente. La classe agiata dev'essere la nostra avanguardia verso la Utopia.

C'è una risposta alla proposizione che coloro che

hanno avuto miglior fortuna saranno probabilmente le nostre migliori guide? C'è una risposta alla tesi che coloro che hanno respirato l'aria pura possono decider meglio nell'interesse di coloro che hanno respirato un'aria mefitica? Per quello che ne so io, non c'è che una risposta e questa risposta è il Cristianesimo. Soltanto la Chiesa cristiana può offire ragionevoli obiezioni ad una completa fiducia nei ricchi. Essa ha sostenuto fino da principio che il pericolo non è nelle cose che circondano l'uomo ma nell'uomo; ha sostenuto anche che se si deve parlare di un ambiente pericoloso, l'ambiente più pericoloso di tutti è quello più comodo. So che la manifattura moderna ha moltiplicato i tentativi per fabbricare un ago di grandezza anormale; so che i più recenti biologi sono stati soprattutto ansiosi di scoprire un cammello piccolissimo;[36] ma se noi riduciamo il cammello alla sua forma minima e apriamo la cruna dell'ago fino alla sua massima dimensione, — se insomma pretendiamo che le parole di Cristo significhino il meno che possono significare, — le Sue parole devono significare almeno questo: che i ricchi non è probabile siano moralmente meritevoli di fiducia. Il Cristianesimo anche diluito è una sostanza talmente ardente da ridurre tutta la società moderna ad una poltiglia. Il semplice minimum della Chiesa sarà un ultimatum mortale per il mondo: il mondo moderno è tutto basato sulla pretesa non che i richi sono necessari (il che è sostenibile), ma che i ricchi sono meritevoli di fi-

[36] «Jesus autem dixit discipulis suis: Amen dico vobis quia dives difficile intrabit in regnum coelorum. Et iterum dico vobis: Facilius est camelum per foramen acus transire quam divitem intrare in regnum coelorum» (*Matteo*, XIX, 23-24). Anche *Marco*, X, 23-27; *Luca*, XVIII, 24-27.

ducia, il che (per un cristiano) non è sostenibile. Sentirete eternamente — in tutte le discussioni sul giornalismo, le compagnie, le aristocrazie, la politica di partito — questa tesi: che l'uomo ricco non può essere comprato. La verità è che il ricco è comprato; è stato comprato; è comprato in quanto è ricco. Tutta la questione per il Cristianesimo è che un uomo che dipende dai lussi della vita è un uomo corrotto, corrotto spiritualmente, corrotto politicamente, corrotto finanziariamente. C'è una cosa che Cristo e tutti i santi cristiani hanno detto con una specie di feroce monotonia: hanno detto che essere ricco è essere in particolare pericolo di rovina morale. Non è dimostrabilmente non-cristiano uccidere i ricchi come violatori d'una definibile giustizia; non è dimostrabilmente non-cristiano incoronare i ricchi come i capi più adatti alla società; non è certamente non-cristiano rivoltarsi contro i ricchi o sottomettersi ai ricchi. Ma è certamente non-cristiano fidarsi dei ricchi, considerare i ricchi come moralmente più sicuri dei poveri.

Un cristiano può dire con perfetta coerenza: «Io rispetto il grado di quest'uomo benché prenda il boccone». Ma un cristiano non può dire, come tutti gli uomini d'oggigiorno dicono a colazione e a pranzo: «Un uomo di questo grado non prenderà il boccone», poiché fa parte del dogma cristiano e, per una curiosa coincidenza, fa parte anche della comune storia umana. Quando la gente dice che un uomo «nella tale posizione» è incorruttibile, non c'è bisogno di ricorrere al Cristianesimo. Lord Bacon [37] era forse un lustrascarpe? Il

[37] Fu condannato ad un mese di prigione per corruzione e peculato.

Duca di Marlborough[38] era forse uno spazzacamino? Nella migliore Utopia, devo essere preparato alla caduta morale di qualunque uomo, in qualunque posizione, a qualunque momento; specialmente alla caduta di me stesso in questo momento stesso.

Molto vago e sentimentale inchiostro giornalistico è stato versato per dire che il Cristianesimo è affine alla democrazia; ma, in genere, non ha avuto tanta efficacia e chiarezza da negare il fatto che queste due cose sono state spesso in contrasto. Il vero terreno sul quale il Cristianesimo e la democrazia sono uniti è molto più profondo. L'idea più specialmente e più particolarmente non-cristiana è l'idea di Carlyle — l'idea che deve governare chi sente di poter governare. Qualunque altra idea può esser cristiana, questa è pagana. Se la nostra fede ha qualche cosa da dire intorno al governare, non può dire altro che questo: che deve governare colui che non pensa di poter governare. L'eroe di Carlyle può dire: «Io sarò re»; ma il santo cristiano deve dire: «Nolo episcopari». Se il grande paradosso del Cristianesimo significa qualche cosa, significa questo: — che noi dobbiamo prendere la corona e andare in cerca per tutti i luoghi aridi e per gli angoli oscuri della terra fino a che non troviamo l'uomo che si senta incapace di portarla. Carlyle aveva torto: non dobbiamo incoronare l'uomo eccezionale che sa che può governare; dobbiamo incoronare l'uomo ancora più eccezionale che sa che non può.

Questa è una delle due o tre difese vitali della democrazia in azione. La semplice macchina per votare non è la democrazia, quantunque non sia fa-

[38] Condottiero inglese, famoso per la sua avarizia e venalità (1650-1722).

cile attuare presentemente un metodo democratico più semplice; ma anche la macchina per votare è profondamente cristiana in questo senso pratico — che costituisce un tentativo di avere l'opinione di coloro che sarebbero troppo modesti per offrirla. È un'avventura mistica: è fidarsi specialmente di coloro che non hanno fiducia in se stessi. Questo enigma è strettamente peculiare al cristianesimo. Non c'è niente di realmente umile nell'abnegazione del buddista: il mite Indù è mite ma non mansueto. C'è invece qualche cosa di psicologicamente cristiano nella idea di cercare l'opinione del cittadino oscuro piuttosto che prendere la risoluzione più ovvia di accettare l'opinione del cittadino ragguardevole. Dire che il voto è particolarmente cristiano può sembrare un po' curioso; dire che il galoppinaggio elettorale è cristiano può sembrare idiota. Ma cercare i voti è cosa perfettamente cristiana nella sua idea originaria. È incoraggiare l'umile; è dire all'uomo modesto: «Amico, sali più su». Se c'è qualche lieve difetto nella briga elettorale è nella sua perfetta e rotonda pietà, è soltanto in quanto può darsi che essa trascuri di incoraggiare la modestia del galoppino.

L'aristocrazia non è un'istituzione: l'aristocrazia è un peccato, in generale un peccato assai veniale. Si tratta semplicemente di uomini che inclinano o sdrucciolano verso una specie di naturale pomposità e di ambizione del potere, che è una delle cose più facili e più semplici del mondo.

Una delle cento risposte alla fugace perversione della moderna idea di «forza» è che le attività più rapide e audaci sono anche le più fragili e piene di sensibilità. Le cose più rapide e audaci sono anche le più dolci. Un uccello è attivo perché è dolce, una pietra è inerte perché è dura; la pietra per sua

natura deve cadere perché la durezza è debolezza; l'uccello per sua natura può andare in alto perché la fragilità è forza. Nella forza perfetta c'è una specie di frivolità, una leggerezza che può sostenersi nell'aria. Certi moderni indagatori di storia miracolosa hanno ammesso solennemente da una caratteristica dei grandi santi è il loro potere di «levitazione». Essi possono andare più in là: una caratteristica dei grandi santi è il loro potere di leggerezza. Gli angeli possono volare perché portano se stessi leggermente. Questo fu sempre l'istinto del Cristianesimo e in particolare l'istinto dell'arte cristiana. Ricordate come Fra Angelico abbia rappresentato tutti i suoi angeli non soltanto come uccelli ma quasi come farfalle. Ricordatevi come la più seria arte medioevale fu piena di panneggiamenti leggeri e palpitanti, di piedi agili e saltellanti. Nei veri pre-raffaelliti c'era qualche cosa che i pre-raffaelliti moderni non hanno potuto imitare. Burne-Jones non ha mai potuto ritrovare la leggerezza profonda del medioevo. Negli antichi quadri cristiani il cielo al disopra di ogni figura, è come un paracadute blu e oro; ogni figura sembra pronta a levarsi e a navigare nel cielo. Il mantello lacero del mendicante lo trasporterà in alto come le piume raggiate degli angeli. Ma i re sotto le loro pesanti dorature e gli orgogliosi sotto le loro cappe di porpora, tutti per loro stessa natura rimarranno sommersi, perché l'orgoglio non può sollevarsi alla leggerezza e alla levitazione. L'orgoglio è il trascinarsi di tutte le cose in una facile solennità. Uno si può «metter giù» in una specie di egoistica serietà, ma deve alzarsi se vuol gustare il gioioso oblìo di se stesso. Un uomo «scende» in uno studio oscuro, sale in un cielo azzurro. La serietà non è una virtù. Sarebbe una eresia, ma un'eresia molto più giudi-

ziosa, dire che la serietà è un vizio. C'è realmente una tendenza o decadenza naturale a prendersi sul serio perché è la cosa più facile a farsi. È più facile scrivere un buon articolo di fondo per il *Times* che un buon motto di spirito per il *Punch*. La solennità discende dagli uomini naturalmente; il riso è uno slancio. È facile esser pesanti, difficile esser leggeri. Satana è caduto per la forza di gravità.

È particolare vanto per l'Europa cristiana, finché essa ha avuto un'aristocrazia, l'averla sempre trattata a cuore aperto come una debolezza, generalmente come una debolezza che bisogna tollerare. Se qualcuno desidera valutare questo fatto, lasci il Cristianesimo per qualche altra atmosfera filosofica: confronti per esempio le classi dell'Europa con le caste dell'India. L'aristocrazia là è più temibile perché è più intellettuale. Si sente sul serio che la scala della classe è una scala di valori spirituali: che il fornaio è migliore del macellaio in un senso invisibile e sacro. Ma nessun Cristianesimo, anche il più ignorante o perverso, ha mai insinuato che un baronetto fosse migliore d'un macellaio in questo senso sacro. Nessun Cristianesimo, per quanto ignorante o stravagante, ha mai insinuato che un duca non può dannarsi. Nella società pagana ci può essere stata (io non lo so) una separazione di questo genere fra uomo libero e schiavo. Nella società cristiana abbiamo sempre tenuto il gentiluomo un po' come uno scherzo sebbene io ammetta che nelle grandi crociate e nei concili abbia guadagnato il diritto di essere chiamato uno scherzo utile. Ma noi europei non abbiamo mai realmente, in fondo a noi stessi, preso sul serio l'aristocrazia. C'è soltanto qualche forestiero non-europeo (come il dottor Oscar Lévy, il solo nietzschiano intelligente) che possa adattarsi

a prendere per un momento sul serio l'aristocrazia. Può essere un semplice pregiudizio patriottico (benché io non lo creda), ma mi sembra che l'aristocrazia inglese sia non soltanto il tipo ma il culmine e il fiore di tutte le vere aristocrazie; essa ne ha tutte le virtù oligarchiche e tutti i difetti; è casuale, cortese, coraggiosa in tutte le occorrenze, ed ha infine un gran merito che li supera tutti. Il merito grande, evidente dell'aristocrazia inglese è che nessuno potrebbe eventualmente pigliarla sul serio.

Insomma sono arrivato, com'è mia abitudine, a compilare lentamente la necessità di una legge egualitaria in Utopia; e, come sempre, ho trovato che il Cristianesimo mi aveva preceduto. Tutta la storia della mia Utopia ha la stessa divertente tristezza. Mi sono precipitato fuori tante volte dal mio studio architettonico col, progetto di una nuova torretta e l'ho sempre trovata già risplendente nella luce solare, e vecchia di mille anni. Per me, nell'antico e in parte nel nuovo senso, Dio ha risposto alla preghiera «Difendici, o Signore, in tutto quel che facciamo». Senza vanità, penso davvero che c'è stato un momento in cui avrei inventato di mia testa il vòto matrimoniale (come istituzione); ed ho constatato, non senza un sospiro, che era stato già inventato. Ma poiché sarebbe troppo lungo mostrare come, fatto per fatto, pollice per pollice, la concezione della mia Utopia non trovasse rispondenza che nella Nuova Gerusalemme, prenderò il caso del matrimonio come quello che indica una direttiva convergente, potrei dire il crollo convergente di tutto il resto.

Quando gli avversari dozzinali del socialismo parlano di impossibilità e di alterazioni nella natura umana, tralasciano sempre una importante distinzione. Nelle moderne concezioni ideali della

società ci sono dei desideri che possono essere irraggiungibili, e ce ne sono di quelli che non sono desiderabili. Che tutti gli uomini vivano in case egualmente belle è un sogno che può o non può avverarsi; che tutti gli uomini vivano nella stessa bella casa non è un sogno, è un incubo. Che un uomo ami tutte le donne vecchie è un ideale che può non essere raggiungibile; che un uomo rispetti tutte le vecchie donne esattamente come rispetta sua madre non è soltanto un ideale irraggiungibile ma un ideale che non deve essere raggiunto. Non so se il lettore è d'accordo con me in questi esempi, ma aggiungerò l'esempio che più mi ha colpito. Io non concepirei né tollererei alcuna Utopia che non mi lasciasse la libertà che mi è cara, la libertà di vincolare me stesso. L'anarchia completa non soltanto renderebbe impossibile qualsiasi disciplina o fedeltà; renderebbe un esempio ovvio, non varrebbe la pena di fare una scommessa se la scommessa non vincolasse. La rescissione di tutti i contratti non solo rovinerebbe la morale, ma distruggerebbe lo sport. Ora la scommessa e lo sport non sono che le forme imbastardite e aggrovigliate dell'originario istinto umano per l'avventura e per il romanzo, di cui molto si è parlato in queste pagine. I pericoli, i premi, le punizioni, le sanzioni di un'avventura devono essere *reali*, altrimenti l'avventura non sarà che un incubo artificioso ed imbelle. Se scommetto, devo esser fatto pagare; se no, non c'è poesia nella scommessa. Se lancio una sfida, devo esser costretto a combattere; se no, non c'è poesia nel lanciare la sfida. Se giuro d'esser fedele, devo esser maledetto se sono infedele; se no, non c'è soddisfazione nell'aver giurato. Non si potrebbe ricavare nemmeno una novella di fate dalle esperienze di un uomo che, inghiottito da una balena,

si trovasse in cima alla Torre Eiffel, o cambiato in ranocchio, cominciasse ad agire come un fenicottero. Sotto questo rapporto anche nel romanzo più fantastico i risultati devono essere reali, devono essere irrevocabili. Il matrimonio cristiano è il grande esempio di un reale e irrevocabile risultato; e questa è la ragione per cui è il principale soggetto e centro di tutta la nostra letteratura romantica. Questo è il mio ultimo esempio di ciò che domanderei e domando da un qualsiasi paradiso sociale: domanderei di esser vincolato al mio patto, di veder presi sul serio i miei giuramenti ed impegni; domanderei all'Utopia di vendicare il mio onore su me stesso.

Tutti i miei moderni amici utopisti si guardano l'uno con l'altro dubbiosamente perché la loro estrema speranza è lo scioglimento di tutti i legami particolari. Ma a me par di sentire ancora come un'eco, una risposta d'oltre mondo: «Avrete reali obblighi e reali avventure quando arriverete alla mia Utopia; ma l'obbligo più duro e la più difficile avventura è quella di arrivarvi».

CAPITOLO OTTAVO

IL ROMANZO DELL'ORTODOSSIA

Tutti si lamentano della nostra epoca tumultuosa e dinamica; ma in verità, caratteristica principale di quest'epoca è la sua profonda pigrizia e stanchezza; ed è precisamente questa effettiva pigrizia la causa dell'apparente tumulto. Prendete un esempio visibilissimo: le strade sono piene del rumore dei taxi e delle automobili — dovuto non all'attività ma al riposo umano. Ci sarebbe meno rumore se ci fosse più attività: se la gente camminasse semplicemente coi propri piedi. Il nostro mondo sarebbe più silenzioso se fosse più dinamico. E questo che è vero dell'apparente trambusto fisico è vero anche dell'apparente trambusto intellettuale. Il meccanismo del linguaggio moderno è in gran parte un meccanismo per il risparmio di energia; esso risparmia l'energia mentale più di quel che dovrebbe. Si usano le frasi scientifiche come ruote scientifiche e come stantuffi per rendere più rapido e facile il cammino della comodità. Lunghe parole corrono dinanzi a noi come lunghi treni ferroviari. E noi sappiamo che se ne servono migliaia di persone troppo stanche o troppo indolenti per camminare e per pensare con la propria testa. È un ottimo esercizio provarsi una volta tanto ad esprimersi in parole del minor numero possibile di sillabe. Se voi dite «L'utilità sociale della sentenza indeterminata è riconosciuta da tutti i criminologi come parte della no-

stra evoluzione sociologica verso un più umano e scientifico sistema punitivo», potete andare avanti così per delle ore, senza che un sol movimento di materia grigia si verifichi nel vostro cranio. Ma se voi cominciate «Voglio che Jones vada in prigione, ma dirà Brown quando deve uscirne», allora scoprirete, con un brivido di terrore, che ciò vi obbliga a pensare. Le parole lunghe non sono parole dure; sono quelle brevi che sono dure. C'è più sottigliezza metafisica nella parola «dannare» che nella parola «degenerazione».

Ma queste comode parole lunghe che risparmiano alla gente moderna la pena del ragionamento hanno un particolare aspetto sotto il quale esse riescono specialmente dannose e confusionarie. La difficoltà sorge quando la stessa lunga parola è adoperata in circostanze diverse per significare cose del tutto diverse. Così per prendere un esempio ben noto la parola «idealista» ha un significato come termine di filosofia e un altro come termine di retorica morale. Allo stesso modo i materialisti scientifici hanno ragione di dolersi che ci sia chi confonde la parola «materialista» come termine di cosmologia con la stessa parola come termine di repressione morale. Così, per prendere un esempio più a portata di mano, chi odia i «progressisti» a Londra si chiamerà egli stesso «progressista» nel Sud-Africa.

Una confusione priva di senso come questa è quella che si fa a proposito della parola «liberale», applicata alla religione o alla politica sociale. Si è spesso affermato che tutti i liberali dovrebbero amare tutto ciò che è libero. È come dire che tutti gli idealisti dovrebbero appartenere alla Chiesa alta[39] perché amano tutto ciò che è alto; o che tutti

[39] Distinzioni esistenti nel seno della Chiesa anglicana. Alta

quelli che appartengono alla Chiesa bassa dovrebbero preferire la messa bassa, o che i seguaci della Chiesa libera dovrebbero amare gli scherzi liberi. Queste sono pure coincidenze di parole. Nell'Europa attuale libero pensatore non significa un uomo che avendo pensato con la sua testa è pervenuto ad una particolare categoria di conclusioni: l'origine materiale dei fenomeni, la impossibilità dei miracoli, l'improbabilità della sopravvivenza individuale, e così di seguito. Ora, nessuna di queste idee è propriamente liberale; anzi, quasi tutte sono decisamente illiberali, come mi riprometto di dimostrare in questo capitolo. Nelle poche pagine seguenti mi propongo di rilevare con la maggior brevità possibile che su ognuno degli argomenti, su cui battono con più insistenza i teologi liberaleggianti, il loro effetto dal punto di vista della pratica sociale finirebbe per essere decisamente illiberale. Quasi tutte le proposte contemporanee miranti a portare la libertà della Chiesa sono semplicemente proposte che porterebbero la tirannia nel mondo. Liberare la Chiesa, oggi, non significa liberarla in tutte le direzioni; significa liberare quella particolare categoria di dogmi che imprecisamente si chiamano scientifici, i dogmi del monismo, del panteismo, dell'arianismo, della necessità. Ora, si può dimostrare che ognuno di questi (e noi li prenderemo uno per uno) è il naturale alleato dell'oppressione. Infatti è notevole (non tanto però quanto sem-

Chiesa è la più vicina alla Chiesa Cattolica: conserva la gerarchia episcopale e segue la dottrina della successione apostolica. Bassa e libera Chiesa sono quasi equivalenti e si differenziano dalla prima per la molto minore importanza che attribuiscono ai simboli ed alle cerimonie. Chiesa stabilita è il culto legale, e si chiama così per non confonderla coi culti dissidenti e non conformisti.

bra, a pensarci bene) che quasi tutte le cose sono alleate dell'oppressione. C'è una sola cosa che non può mai andare oltre un certo punto nella sua alleanza con l'oppressore — e questa cosa è la ortodossia. Posso, è vero, sviare l'ortodossia perché giustifichi in parte un tiranno; ma mi sarà più facile costruire una filosofia tedesca che lo giustifichi interamente.

Prendiamo ora in ordine le innovazioni tipiche della nuova teologia o della chiesa modernista. Abbiamo chiuso il capitolo precedente con la scoperta di una di esse: abbiamo visto che proprio la dottrina che passa per più fuori di moda è la sola salvaguardia della democrazia nel mondo; abbiamo visto che la dottrina più apparentemente impopolare è la sola difesa del popolo: abbiamo trovato insomma che la sola logica negazione dell'oligarchia è nell'affermazione del peccato originale. Lo stesso è — io sostengo — in tutti gli altri casi.

Comincio dal caso più ovvio, quello dei miracoli. Per qualche straordinaria ragione, è opinione accettata che il non credere nei miracoli è più liberale che il crederci. Il perché non lo so immaginare, né alcuno lo può dire. Ci dev'essere qualche inconcepibile motivo per cui quando si parla di ecclesiastico «libero» o «liberale» si intende per lo meno uno che desidera diminuire il numero dei miracoli, e non mai uno che desidera aumentarlo; s'intende sempre uno libero di non credere che Cristo uscì dalla tomba, mai uno libero di credere che sia uscita dalla tomba anche la propria zia.

È facile trovare una parrocchia in agitazione perché il parroco non ammette che San Pietro camminava sulle acque; ma quante volte ci sarà dato trovare una parrocchia in agitazione perché il prete dice che suo padre camminava sulla Ser-

pentina?[40] E ciò non perché (come subito ritorcerebbe il pronto contradditore anticlericale) i miracoli non possono esser creduti in quanto estranei alla nostra esperienza. Non perché «i miracoli non si fanno», come nel dogma recitato con candida fede da Matthew Arnold. Cose ben altrimenti soprannaturali ci si gabellano come accadute nel nostro tempo, che non sarebbero state possibili ottant'anni fa. Gli uomini di scienza credono in tali meraviglie, in cui prima non credevano; i più sconcertanti ed orribili prodigi della mente e dello spirito si stanno continuamente rivelando nella psicologia moderna. Cose che la scienza, almeno quella vecchia, avrebbe francamente ripudiato come miracolose, sono asserite di ora in ora dalla nuova scienza. Soltanto la nuova teologia è ancora abbastanza arretrata per ripudiare i miracoli. La verità è che questa idea che si è «liberi» di negare i miracoli non ha niente a che vedere con la prova a favore o contro di essi. È un pregiudizio verbale la cui vita ed origine è da ricercarsi non nella libertà del pensiero, ma soltanto nel dogma del materialismo. L'uomo del secolo decimonono non credeva nella Resurrezione non perché il suo cristianesimo liberale gli permettesse di dubitarne; ma perché il suo gretto materialismo non gli permetteva di crederci. Tennyson, un autentico rappresentante del secolo decimonono, esprimeva un istintivo altruismo dei suoi contemporanei quando diceva che nei loro onesti dubbi c'era una fede. C'era veramente una fede: quelle parole contengono una profonda ed orribile verità. Nel loro dubitare dei miracoli c'era la fede in un destino prefissato e senza-Dio,

[40] Uno dei laghetti di Londra, in Hyde Park.

c'era una fede sincera e profonda nella regolarità inguaribile del cosmo. I dubbi dell'agnostico erano dogmi per il monista.

Del fatto comprovato del soprannaturale parlerò in seguito. Qui c'interessa soltanto questo preciso punto: che fin dove si può dire che la idea liberale della libertà stia da qualche parte in questa discussione sui miracoli, essa sta evidentemente dalla parte dei miracoli. La riforma o (nel solo senso tollerabile) il progresso significano semplicemente il controllo graduale dello spirito sulla materia. Un miracolo significa semplicemente il rapido controllo dello spirito sulla materia. Se desiderate provvedere all'alimentazione di un popolo, potete pensare che alimentarlo miracolosamente in mezzo al deserto è impossibile — ma non illiberale. Se volete che dei bambini poveri vadano sulla spiaggia del mare, non potete pensare che non è liberale andarci su dragoni volanti; potete pensare soltanto che non è probabile. Una vacanza, alla stregua dei princìpi liberali, significa libertà dell'uomo; un miracolo significa libertà di Dio. Potete coscienziosamente negare l'una e l'altra, ma non potete chiamare il vostro diniego un trionfo dell'idea liberale. La Chiesa cattolica credeva che l'uomo e Dio avessero una specie di libertà spirituale. Il calvinismo tolse la libertà all'uomo e la lasciò a Dio. Il materialismo scientifico lega anche il Creatore: incatena Dio come l'Apocalisse incatenava il diavolo; non lascia libero nulla nell'universo; e coloro che favoriscono questo procedimento si chiamano «teologi liberali».

Questo, dico, è il caso più semplice ed evidente. Presumere che nel dubitare dei miracoli ci sia qualche cosa di affine al liberalismo o al riformismo è letteralmente l'opposto della verità. Se un

uomo non può credere nei miracoli è affare finito; ma con ciò egli non sarà particolarmente liberale: sarà perfettamente stimabile e logico, che è anche meglio. Se invece può credere nei miracoli, con ciò egli sarà certamente più liberale, perché essi significano in primo luogo la libertà dell'anima e in secondo luogo il suo controllo sulla tirannia delle circostanze. Talora questa verità è ignorata con singolare candore anche dalle persone più raffinate. Per esempio, Bernard Shaw parla con cordiale disprezzo degno d'altri tempi dell'idea dei miracoli, come se essi fossero una specie di mancamento di parola da parte della natura: egli sembra stranamente non rendersi conto che i miracoli non sono che l'estrema efflorescenza del suo albero favorito, la dottrina della onnipotenza del volere. Allo stesso modo egli chiama il desiderio della immortalità un meschino egoismo, dimenticando che proprio lui ha chiamato salutare ed eroico egoismo il desiderio della vita. Come può esser nobile il desiderio che la vita sia infinita e basso il desiderio che sia immortale? No, se è desiderabile che l'uomo trionfi sulla crudeltà della natura e del costume, allora i miracoli sono certamente desiderabili; discuteremo dopo se sono possibili.

Ma io debbo passare ad altri più larghi esempi di questo curioso errore: il concetto che «liberalizzare» la religione aiuti in qualche modo la liberazione del mondo. Il secondo esempio si può trovare nella questione del panteismo — o di un certo atteggiamento moderno chiamato immanentismo, e che spesso è Buddismo. Ma questo è un tanto più difficile argomento al quale io non posso avvicinarmi senza la dovuta preparazione. Le cose dette con maggiore sicurezza dalle persone colte agli affollati uditori sono generalmente

contrarie alla verità dei fatti: i nostri luoghi comuni sono effettivamente falsi. Eccone un esempio: una frase di ovvio liberalismo spesso ripetuta nelle società di morale e nei convegni di religione è la seguente: «Le religioni differiscono nei riti e nelle forme, ma sono identiche in quel che insegnano». Ciò è falso; contraddice ai fatti. Tutte le religioni non differiscono gran che nei riti e nelle forme; differiscono notevolmente in quello che insegnano. È come se uno dicesse: «Non vi lasciate ingannare dal fatto che il *Church Times* e il *Freethinker* sembrano così diversi, che uno è stampato sulla pergamena e l'altro inciso nel marmo, che uno è triangolare e l'altro ottagonale, leggeteli e vedrete che sono la stessa cosa. Un agente di cambio ateo di Surbiton è uguale nell'aspetto ad un agente di cambio swedenborgiano di Wimbledon. Potete squadrarli da tutte le parti e sottoporli ad una ispezione la più pesonale ed offensiva senza che vediate nulla di swedenborgiano[41] nella foggia del cappello o di particolarmente senza-Dio nella forma dell'ombrello. Soltanto e precisamente nelle loro anime esiste la differenza. La verità è che la difficoltà di tutte le credenze del globo non è quella che si pretenderebbe nella comune massima che esse sono d'accordo nel loro significato, e differiscono nel meccanismo. È esattamente l'opposto: quasi tutte le grandi religioni della terra funzionano con gli stessi metodi esterni: preti, scritture, altari, fraternità giurata, speciali feste. Vanno tutte d'accordo nel modo d'insegnare; quello in cui differiscono è il contenuto dell'insegnamento. Ottimisti pagani e pessimisti orientali possono avere i loro templi, come i libe-

[41] Seguace di Emanuele Swedenborg, teologo e mistico svedese (1688-1772).

rali e i conservatori hanno i loro giornali. Credenze che esistono per distruggersi l'una con l'altra hanno le loro scritture, come gli eserciti che esistono per distruggersi l'uno con l'altro hanno i loro cannoni.

L'esempio più famoso di questa pretesa identità di tutte le religioni umane è la pretesa identità spirituale fra Buddismo e Cristianesimo. Coloro che accettano questa teoria evitano generalmente l'etica della più gran parte delle altre fedi, eccetto il confucianismo che loro piace perché non è una fede. Ma essi vanno cauti nei loro elogi del maomettanismo limitandosi per lo più a imporre la sua moralità unicamente in ciò che riguarda il miglioramento delle classi inferiori. Raramente prospettano la concezione maomettana del matrimonio (sulla quale molto ci sarebbe da dire); e il loro atteggiamento verso i Thug [42] e verso gli adoratori di feticci può dirsi senz'altro freddo. Solo nel caso della grande religione di Gotama essi sentono sinceramente la rassomiglianza.

Studiosi di scienza popolare, come Blatchford, vanno ripetendo che il Cristianesimo e il Buddismo sono molto somiglianti, specialmente il Buddismo. Questo generalmente si crede e l'ho creduto anch'io finché non ho letto un libro che ne spiegava le ragioni; le quali erano di due specie: punti di rassomiglianza che non significavano niente perché sono comuni a tutta l'umanità e punti di rassomiglianza che non erano affatto punti di rassomiglianza. L'autore solennemente spiegava che le due religioni erano simili nei punti nei quali sono simili tutte le religioni, oppure le

[42] Affiliato ad un'antica fraternità religiosa di ladri e di assassini, nell'India settentrionale.

dipingeva come simili in qualche punto in cui esse sono evidentemente differenti. Così, come esempio di prima grandezza, diceva che Cristo e Buddha, tutt'e due, erano stati chiamati dalla voce divina che veniva dal cielo, quasi che voi poteste aspettarvi che la voce divina venisse fuori dalla buca del carbone; o, anche, affermava gravemente che questi due Maestri orientali avevano avuto tutt'e due, per una singolare coincidenza, la lavanda dei piedi. Si sarebbe potuto aggiungere che fu una notevole coincidenza il fatto che tutt'e due avessero un paio di piedi da lavarsi. L'altra categoria infine era quella delle rassomiglianze che semplicemente non hanno nulla di rassomigliante. Così questo conciliatore delle due religioni dedica la più vigile attenzione al fatto che in certe feste religiose la veste del Lama viene stracciata in segno di rispetto e i pezzi che restano sono altamente pregiati. Ma questo è il rovescio della rassomiglianza perché gli abiti di Cristo furono stracciati non in segno di riverenza ma di derisione e i pezzi non furono pregiati se non per quel che potevano valere nei negozi di rigattiere. È piuttosto come un'allusione all'ovvio ravvicinamento fra le due cerimonie della spada: quando si dà con essa un leggero colpo sulla spalla di un uomo e quando gli si taglia la testa. Per quell'uomo le due cose non hanno alcuna rassomiglianza. Questi avanzi di puerile pedanteria avrebbero poca importanza se non fosse vero che le pretese rassomiglianze filosofiche sono anch'esse di queste due specie: cioè provano troppo o non provano niente. Che il Buddismo approvi la pietà o il dominio di se stessi non basta per dire che esso somiglia in modo speciale al Cristianesimo; tutt'al più basta per dire che esso non è completamente dissimile da tutta l'esistenza umana. I

buddisti disapprovano in teoria le crudeltà e l'ingiustizia perché tutti gli esseri sani disapprovano in teoria la crudeltà e l'ingiustizia. Ma dire che il Buddismo e il Cristianesimo hanno una stessa filosofia in proposito è semplicemente falso. Tutta l'umanità conviene che noi ci dibattiamo in una rete di peccato; la maggior parte dell'umanità riconosce altresì che ci deve essere una via d'uscita ma quanto a sapere quale sia questa via d'uscita non credo che ci siano nell'universo due istituzioni che facciano a cozzi più del Buddismo e del Cristianesimo. Anche quando io pensavo, con molti bene informati (ma orecchianti), che il Buddismo e il Cristianesimo fossero simili, c'era sempre una cosa che mi lasciava perplesso, vale a dire la sorprendente differenza nel loro tipo di arte religiosa. Non intendo riferirmi alla tecnica della riproduzione ma all'oggetto stesso della rappresentazione artistica. Non potrebbero darsi due più opposti ideali che un santo cristiano in una cattedrale gotica e un santo buddista in un tempio cinese. La diversità esiste sotto ogni riguardo; ma forse il più breve rilievo che si può fare è questo: che il santo buddista tien sempre gli occhi chiusi e il santo cristiano li tiene bene spalancati. Il santo buddista ha un corpo snello ed armonioso, ma i suoi occhi sono pesanti e sigillati dal sonno. Il corpo del santo medievale è consumato fino alle fragili ossa, ma i suoi occhi sono tremendamente vivi. Non ci può essere alcuna reale comunione di spirito tra forze che hanno prodotto simboli tanto differenti. Ammesso che le due immagini siano stravaganze, siano perversioni del puro credo, deve pur esserci una divergenza sostanziale per dar luogo a stravaganze talmente contraddittorie. Il buddista guarda con particolare attenzione dentro se stesso; il cristiano è rimasto a guardar

fuori con intensità tragica. Se noi seguiamo costantemente questa traccia, faremo delle scoperte interessanti. Or non è molto, la signora Besant, in un interessante saggio, annunziava che c'era nel mondo una religione sola, che tutte le fedi non erano che versioni o perversioni di quella, e che essa era pronta a dire quale fosse. Secondo la signora Besant, questa chiesa universale è semplicemente l'Io universale; è la dottrina la quale c'insegna che tutti siamo una persona sola e che non esiste fra uomo e uomo il muro divisorio dell'individualità. Se così posso esprimermi, essa non ci dice di amare il nostro prossimo, ma di essere il nostro prossimo. Questa è la meditata e suggestiva descrizione che la signora Besant ci dà della religione in cui tutti gli uomini dovrebbero trovarsi d'accordo. E io confesso di non aver mai udito, nella mia vita, alcun suggerimento al quale più violentemente mi sia ribellato. Io voglio amare il mio prossimo, non perché egli è me, ma precisamente perché non è me. Voglio adorare il mondo non come uno ama lo specchio perché vi ritrova se stesso, ma come uno ama una donna perché è totalmente diversa da lui. Se le anime sono unite, l'amore è evidentemente impossibile. Si può dire vagamente che un uomo ama se stesso, ma non che un uomo è innamorato di se stesso; se fosse, sarebbe davvero un amore molto monotono. Se il mondo è pieno d'individui distinti, e si possono realmente essere individui disinteressati; ma se si ammette la dottrina della signora Besant l'intero cosmo non è che un solo individuo enormemente egoista.

Proprio su questo punto il Buddismo è dalla parte del panteismo moderno e dell'immanenza; e proprio su questo punto il Cristianesimo è dalla parte della umanità, della libertà e dell'amore. L'amore

esige la personalità, e perciò esige la divisione. È istintivo nel Cristianesimo il piacere che Dio abbia diviso l'universo in tanti piccoli frammenti, perché sono frammenti di vita; è istintivo invitare «i piccoli fanciulli ad amarsi l'uno con l'altro» piuttosto che invitare una grossa persona ad amare se stessa. Questo è l'abisso intellettuale fra Buddismo e Cristianesimo; per il buddismo o per il teosofo, la personalità significa la caduta dell'uomo; per il cristiano significa il proposito di Dio, l'obbiettivo totale della idea cosmica. *L'anima del mondo* dei teosofi chiede di essere amata dall'uomo soltanto perché l'uomo possa lanciarsi in essa; il centro divino del Cristianesimo lancia l'uomo lontano da sé per poterne essere amato. La divinità orientale è come un gigante che abbia perduto una gamba o un braccio e stia sempre cercando di ritrovarli: la potenza cristiana è come un gigante che in un impeto di strana generosità si sia tagliato la mano destra perché questa possa liberamente consentire di stringerli la mano. Torniamo sempre alla stessa infaticabile nota che tocca la natura del Cristianesimo: tutte le filosofie moderne sono catene che uniscono e legano; il Cristianesimo è una spada che separa e mette in libertà. Nessun'altra filosofia fa che Dio si rallegri effettivamente della separazione dell'universo in anime viventi; secondo il Cristianesimo ortodosso questa separazione fra Dio e l'uomo è sacra perché è eterna. Perché un uomo possa amare Dio è necessario che ci sia non soltanto un Dio da essere amato ma un uomo che lo ami. Tutte quelle vaghe animule teosofiche per cui l'universo è un immenso crogiuolo sono esattamente quelle che fuggono per istinto di fronte alla parola dei nostri vangeli che scuote la terra dichiarando che il figlio di Dio non è venuto a portare la pace ma una sibi-

lante spada.[43] Quella parola suona completamente vera anche se considerata nel suo significato immediato ed ovvio; che, cioè, ogni uomo che predica il vero amore è obbligato a generare l'odio. Ciò è vero della fratellanza democratica come dell'amore divino. Il falso amore finisce nel compromesso e nella filosofia comune; l'amore vero è sempre finito nello spargimento di sangue. Ma c'è pure un'altra e più terribile verità dietro l'ovvio significato di questa frase di Nostro Signore. Secondo Lui, il Figlio era una spada che separava il fratello dal fratello perché potessero odiarsi l'un l'altro per lo spazio di un evo; ma anche il Padre era una spada che nell'oscuro principio aveva separato il fratello dal fratello così che alla fine potessero amarsi l'un l'altro.

Tale è il senso di quella quasi insana felicità che si legge dentro gli occhi del santo nel quadro medioevale; tale è il senso degli occhi suggellati della superba immagine buddista. Il santo cristiano è felice perché egli è stato tagliato fuori del mondo; egli è separato dalle cose e le guarda estatico. Ma il santo buddista perché dovrebbe meravigliarsi delle cose, dal momento che in realtà non c'è che una cosa sola e che, essendo impersonale, può appena meravigliarsi di se stessa? Ci sono stati molti poemi panteisti che tendevano a infondere la meraviglia, ma nessuno è pienamente riuscito. Il panteista non può meravigliarsi perché non può lodare Dio né alcun'altra cosa come realmente distinta da sé. Qui si tratta comunque di esaminare l'effetto della ammirazione cristiana (che si sforza verso una divinità distinta dall'adoratore) di

[43] «Nolite arbitrari quia pacem venerim mittere in terram: non veni pacem mittere sed gladium...» (*Matteo*, X, 34). Anche *Luca*, XII, 52-53.

fronte al generale bisogno di attività etica e di riforma sociale. Quest'effetto è abbastanza ovvio. Non c'è nessuna reale possibilità di ricavare dal panteismo alcun particolare impulso all'azione morale; perché il panteismo implica essenzialmente che una cosa è altrettanto buona quanto un'altra; mentre l'azione implica essenzialmente che una cosa sia grandemente preferibile ad un'altra. Swinburne, nel pieno splendore del suo scetticismo, si provò invano a lottare con questa difficoltà. Nei suoi canti «Avanti il levar del sole», scritti sotto l'inspirazione di Garibaldi e della rivoluzione italiana, egli proclamò la nuovissima religione e il più puro Dio che avrebbe fatto dileguare tutti i preti del mondo:

Che stai guardando tu
e gridi verso Dio
— Tu sei tu, io son io,
io giù in basso, tu lassù? —
Io son tu che cerchi trovarlo, e non trovi che te, tu sei io.

La cui immediata ed evidente deduzione è che i tiranni sono figli di Dio come i Garibaldi, e che il re Bomba avendo col massimo successo «trovato se stesso», s'identifica col bene supremo in tutte le cose. La verità è che l'energia occidentale che detronizza i tiranni è direttamente dovuta alla teologia occidentale che dice: «Io son io, tu sei tu». Quella stessa separazione spirituale che alzò gli occhi e vide un buon re nell'universo, alzò gli occhi e vide un cattivo re in Napoli. Gli adoratori del Dio di Swinburne hanno coperto l'Asia per dei secoli e non hanno detronizzato un tiranno. Il santo indiano può con ragione chiudere gli occhi perché sta guardando quel che è Io e Noi e Loro e Ciò. È un'occupazione perfettamente ragionevole, ma

non è vero né in teoria né in pratica che aiuti gli indiani a tenere un occhio su Lord Curzon. Questa esterna vigilanza che è sempre stata la caratteristica del Cristianesimo (il comandamento che noi dobbiamo *vigilare e pregare*) si è espressa tipicamente così nella ortodossia occidentale come nella politica occidentale; tutt'e due dipendono dall'idea di una divinità trascendente, diversa da noi, una divinità che si sottrae al nostro sguardo. Certamente le credenze più sagaci possono far venire in mente l'idea d'inseguire Dio nei giri più profondi del labirinto del nostro Io; ma soltanto noi cristiani, abbiamo detto che si deve inseguire Dio come un'aquila sulle montagne: e in questa caccia abbiamo ucciso tutti i mostri.

Ancora una volta, perciò, vediamo che, fin dove siano apprezzabili, la democrazia e le energie autorinnovatrici dell'occidente possiamo più facilmente trovarle nella vecchia teologia che nella nuova. Se vogliamo riformare, dobbiamo aderire all'ortodossia: specialmente in questa questione (tanto discussa nei convegni del Rev. R. J. Campbell) dell'immanenza o trascendenza della divinità. Se insistiamo sull'immanenza, avremo l'introspezione, l'isolamento di sé, il quietismo, l'indifferenza sociale — il Tibet. Se insistiamo sulla trascendenza, avremo la meraviglia, la curiosità, l'avventura politica e morale, la giusta indignazione — il Cristianesimo; se diciamo che Dio è nell'uomo, l'uomo sarà sempre dentro se stesso; se diciamo che Dio trascende l'uomo, trascenderà se stesso. Se prendiamo un'altra qualsiasi dottrina di quelle che chiamano fuori di moda, sarà lo stesso: lo stesso è per esempio, della profonda questione della Trinità. Gli unitari (una setta che non deve menzionarsi senza speciale rispetto per la sua non comune dignità intellettuale e per la

sua alta onorabilità) sono spesso dei riformatori perché è il caso che induce tante piccole sette ad assumere tale atteggiamento: ma nella sostituzione del monoteismo puro alla Trinità non c'è assolutamente nulla di liberale o di riformistico. Il complesso Dio del credo atanasiano può essere un enigma per l'intelletto, ma è più difficile che Egli raccolga in sé il mistero e la crudeltà di un sultano che il solitario dio di Omar o di Maometto. Il dio che è una pura terribile unità non è soltanto un re, ma un re orientale. Il *cuore* dell'umanità, specialmente dell'umanità europea, trova più soddisfazione negli accenni e nei simboli che circondano l'idea trinitaria: l'immagine di un concilio davanti al quale la pietà pérora insieme con la giustizia, la concezione di una specie di varietà e libertà esistente fin nel più intimo recesso del mondo. La religione occidentale ha sempre acutamente sentito l'idea che «non è bene che l'uomo sia solo». L'istinto sociale s'è affermato dappertutto come quando l'idea orientale degli eremiti fu praticamente cacciata dalla idea occidentale dei monaci. Così l'ascetismo diventò fraternità e i Trappisti furono socievoli pur osservando la regola del silenzio. Se questo amore di una complessità vivente dev'essere il nostro modello, è certamente più salutare avere una religione trinitaria che una religione unitaria. Perché per noi trinitari (se mi è lecito dirlo con la dovuta riverenza) per noi Dio stesso è una società. È un mistero teologico senza fondo, e se anche io fossi abbastanza versato nella teologia per trattarne direttamente non sarebbe il caso di farlo qui. Basti dire che questo triplice enigma è confortante come il vino e accogliente come un focolare inglese e che questa cosa che turba l'intelligenza, calma completamente il cuore; ma dal deserto,

dai luoghi dell'aridità e dei terribili soli vengono i crudeli figli del Dio solitario: i veri unitari che con la scimitarra in mano hanno devastato il mondo. Perché non è bene che Dio sia solo.
Ancora: lo stesso è vero di quella difficile questione intorno al pericolo della dannazione che ha sconvolto tanti cervelli sani. La speranza è un imperativo per tutte le anime: ed è sostenibile l'ipotesi della sicurezza della salvazione. È sostenibile ma non è favorevole alla attività e al progresso. La nostra società combattiva e costruttiva dovrebbe insistere piuttosto sul pericolo, sul fatto che ognuno è legato ad un filo o sospeso su un precipizio. Dire che tutto andrà bene in qualunque modo è un rilievo comprensibile, ma non può essere uno squillo di tromba. L'Europa dovrebbe piuttosto enunciare l'idea della possibile perdizione e infatti l'ha sempre enunciata. Su questo punto la sua più alta religione va di pari passo con i suoi romanzi più divulgati. Per il buddista o per il fatalista orientale l'esistenza è una scienza o un programma, che deve finire in un certo modo; per il cristiano l'esistenza è una storia che può finire in qualsiasi modo. In un romanzo sensazionale (prodotto esclusivamente cristiano) il protagonista non è mangiato dai cannibali, ma quello che occorre perché ci sia l'elemento sensazionale è che *possa* essere mangiato dai cannibali: il protagonista dev'essere (per così dire) un protagonista mangiabile. Così la morale cristiana ha sempre detto all'uomo non che egli perderà l'anima ma che deve aver cura di non perderla. Nella morale cristiana, insomma, è brutto chiamare un uomo «dannato»; ma è strettamente religioso e filosofico chiamarlo «dannabile».
Tutto il Cristianesimo si concentra in un uomo al crocevia. Le vaste e superficiali filosofie, le grandi

sintesi ciarlatanesche, tutte parlano di epoche, di evoluzione e di sviluppi finali. La vera filosofia si preoccupa dell'attimo. L'uomo prenderà questa o quella strada? Non c'è altro da pensare, chi voglia divertirsi a pensare. Pensare agli evi è facile; ognuno può pensarvi. L'instante solo è veramente terribile, e appunto perché la nostra religione lo ha intensamente sentito, nella letteratura ha parlato soprattutto delle battaglie, nella teologia soprattutto dell'inferno. Essa è piena di *pericolo*, come un libro per ragazzi: si dibatte in una crisi immortale. C'è molta rassomiglianza in realtà fra le rappresentazioni popolari e la religione del popolo occidentale: se dite che la rappresentazione popolare è volgare e chiassosa, voi dite semplicemente quello che dicono le persone malinconiche e sapute delle immagini nelle chiese cattoliche. La vita (secondo la fede) è simile ad un romanzo a puntate in una rivista; finisce sempre con la promessa (o con la minaccia) del «seguito al prossimo numero»; c'è di più, la vita come i romanzi a puntate ci lascia, con nobile volgarità, al momento più drammatico per eccellenza.

Ma il momento drammatico in un racconto è dato dal fatto che c'è un forte elemento di volontà, di quel che la teologia chiama libero arbitrio. Non si può chiudere un'addizione come ci pare; ma un racconto si può chiuderlo come ci pare. Quando qualcuno scoprì il calcolo differenziale, non c'era da scoprire altro che il calcolo differenziale. Ma quando Shakespeare uccise Romeo, nulla vietava che lo facesse sposare con la vecchia governante di Giulietta se ne avesse avuto la vaghezza. Il cristianesimo eccelle nel romanzo narrativo esattamente perché questo si basa sul libero arbitrio teologico. È un argomento troppo vasto e troppo parallelo alla nostra strada perché possa essere

adeguatamente discusso qui; ma questa sola è la vera e consistente obiezione all'odierno torrente di chiacchiere intorno al trattamento del delitto come malattia, alla trasformazione delle prigioni in ambienti igienici come ospedali, e alla cura del peccato con blandi metodi scientifici. La fallacia di tutto questo ragionamento è in ciò: che il male è materia di scelta attiva, la malattia no. Se mi dite che curerete un vizioso come si cura un asmatico, la mia facile e ovvia risposta sarà questa: «Fatemi vedere della gente che ami diventare asmatica, come ce n'è tanta che ama diventare viziosa». Uno che vuol curarsi di una malattia può starsene sdraiato, ma non può stare sdraiato chi vuol curarsi di un peccato; al contrario deve alzarsi e saltar su energicamente. Tutta la questione è perfettamente espressa in quella parola che si usa per un uomo all'ospedale: «sofferente» si dice in senso passivo, «peccatore» in senso attivo. Se un uomo deve liberarsi dall'influenza, può essere sofferente, ma se deve liberarsi dalla falsificazione non deve essere un sofferente ma un insofferente: deve personalmente non poter soffrire la falsificazione. Ogni riforma morale deve avere per punto di partenza la volontà attiva, non la volontà passiva.

Così arriviamo di nuovo alla stessa conclusione sostanziale. Se e finché desideriamo le definite ricostruzioni e le pericolose rivoluzioni che hanno caratterizzato la civiltà europea, non dobbiamo respingere il pensiero di una possibile rovina; dobbiamo anzi incoraggiarlo. Se ci contentiamo semplicemente come i santi orientali di contemplare come le cose vadano bene, in questo caso basta che diciamo che devono andar bene; ma se in particolare vogliamo *farle* andar bene, dobbiamo far l'ipotesi che possano andar male.

Finalmente, questa verità è ancora vera nel caso dei soliti tentativi moderni di diminuire o spiegare (cioè annullare) la divinità di Cristo. La cosa può esser vera o no, e ne riparleremo. Ma se la divinità è vera essa dev'esser certo terribilmente rivoluzionaria. Che un uomo giusto possa esser ridotto alla disperazione lo sappiamo già, ma che possa esservi ridotto Dio, questo sarà il vanto di tutti i ribelli. Il Cristianesimo è la sola religione che abbia sentito che la onnipotenza fa Dio incompleto; il Cristianesimo solo ha sentito che Dio, per essere interamente Dio, deve essere stato un ribelle, non meno che un re. Solo, fra tutte le religioni, il Cristianesimo ha aggiunto il coraggio alle virtù del Creatore. Il solo coraggio degno d'esser chiamato coraggio deve necessariamente significare che l'anima passa per un punto di rottura — e non si rompe. Non è facile discutere un argomento così oscuro e terribile come quello a cui mi avvicino; e io metto le mani avanti per il caso che qualcuna delle mie frasi cadesse in errore o sembrasse irriverente in un tema che i più grandi santi e pensatori hanno avuto paura di toccare. In quel terrificante racconto che è la Passione c'è una chiara e suggestiva allusione al fatto commovente che l'autore di tutte le cose (in qualche impensabile maniera) passò non solo attraverso l'agonia ma anche attraverso il dubbio. Sta scritto «Tu non tenterai il Signore Dio tuo». No; ma il Signore Dio tuo può tentare se stesso; e ciò sembra essere accaduto in Getsemani. In un giardino Satana tentò l'uomo; e in un giardino Dio ha tentato Dio. Egli dovette passare sommariamente attraverso il nostro umano orrore del pessimismo. Quando il mondo si commosse e il sole oscillò nel cielo, non fu al momento della crocefissione ma al grido dall'alto della croce: il grido che confessò

che Dio era abbandonato da Dio.[44] Ed ora lasciate che i rivoluzionari scelgano un credo fra tutti i credi e un dio fra tutti gli dei del mondo, pesando con la massima cura tutti gli dei dal ritorno inevitabile e dall'inalterabile potere. Essi non ne troveranno un altro che sia stato in rivolta anche lui. Anzi (il tema si fa sempre più difficile per esser trattato in termini umani) lasciate che gli atei stessi si scelgano un dio. Essi non troveranno che una divinità che abbia manifestato il suo isolamento; non troveranno che una religione in cui Dio sia apparso per un istante ateo.

Questa si può dire l'essenza dell'antica ortodossia il cui merito principale è di essere naturale sorgente di rivoluzione e di riforma, il cui principale difetto è di non essere che una affermazione astratta. Essa ha il vantaggio di essere la più avventurosa ed umana di tutte le teologie; ha lo svantaggio di essere semplicemente una teologia. Contro di essa si può sempre dire che è arbitraria e campata in aria; ma essa non è così alta nell'aria che i grandi arcieri non spendano tutta la loro vita a scagliarle freccie — sì, e le loro ultime freccie: ci sono uomini che distruggerebbero se stessi e la loro civiltà se potessero distruggere anche questo vecchio racconto fantastico. L'ultima e maggiore sorpresa nei riguardi della nostra fede è questa, che i suoi nemici usano tutte le armi contro di essa: spade con cui si tagliano le dita, tizzoni ardenti con cui incendiano le proprie case. Uomini che cominciano a combattere la Chiesa per amore della libertà e della umanità finiscono col

[44] «Et circa horam nonam clamavit Jesus voce magna dicens: Eli, Eli, lamma sabacthani? hoc est: Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me?» (*Matteo*, XXVII, 45). Anche *Luca*, XXIII, 44.

combattere anche la libertà e l'umanità pur di combattere la Chiesa. Non è esagerazione: potrei riempire un libro di esempi a questo proposito. Blatchford esce fuori, come un qualunque demolitore della Bibbia, a provare che Adamo era incolpevole di peccato contro Dio, e per sostenere il suo assunto deve ammettere, come sola via d'uscita, che tutti i tiranni da Nerone a re Leopoldo furono immuni di peccato contro l'umanità. Conosco un tale che per la mania di provare che non ci sarà sopravvivenza individuale dopo la morte retrocede sulle sue posizioni fino a sostener che egli non ha esistenza individuale neppur ora; invoca il buddismo e dice che tutte le anime svaniscono una nell'altra; per dimostrare che non può andare in paradiso, dimostra che non può andare ad Hartlepool. Conosco persone che per protestare contro l'educazione religiosa usano argomenti valevoli contro un'educazione purchessia: dicono per esempio che la personalità dei ragazzi deve svilupparsi liberamente e che i vecchi non devono istruire i giovani. Ho conosciuto persone che, per dimostrare che non c'è la giustizia divina, dimostravano che non ci può essere la giustizia umana, nemmeno a scopi pratici. Bruciavano il loro grano pur di mettere a fuoco la Chiesa; rompevano tutti i loro arnesi pur di sfasciare anche la Chiesa; qualunque pezzo di legno era buono per picchiare, anche se era l'ultimo avanzo dei loro mobili fracassati. Noi non ammiriamo — e giustifichiamo appena — il fanatico che devasta questo mondo per amore dell'altro; ma che dire del fanatico che devasta questo mondo in odio dell'altro? Egli sacrifica l'esistenza della umanità alla non esistenza di Dio: non offre le sue vittime all'altare, ma semplicemente le sacrifica per dimostrare che l'altare è inutile e che il trono è vuoto; è disposto a

distruggere anche questo primordiale principio etico, per il quale tutte le cose vivono, per la sua strana ed eterna manìa di vendetta su qualcuno che secondo lui non ha vissuto affatto.
E tuttavia la cosa ancora intatta pende nei cieli. I suoi avversari non sono riusciti che a distruggere tutto ciò che giustamente avevano caro; ma non hanno distrutto l'ortodossia. Hanno distrutto il coraggio politico e il senso comune. Non provano che Adamo non fu responsabile verso Dio. Come potrebbero provarlo? Provano soltanto (secondo le loro premesse) che lo Czar non è responsabile verso la Russia. Non provano che Adamo non avrebbe dovuto esser punito da Dio; provano soltanto che lo sfruttatore che ci sta accanto non dovrebbe essere punito dagli uomini. Coi loro dubbi orientali intorno alla personalità, essi non ci danno la certezza che noi non avremo una vita felice o completa in questo mondo. Coi loro paralizzanti accenni alla falsità di tutte le conclusioni essi non stracciano il libro dell'Angelo registratore; rendono soltanto un po' più difficile la tenuta dei libri di Marshall e Snelgrove.[45] Non soltanto la fede è madre di tutte le energie del mondo, ma i suoi nemici sono i padri di tutta la confusione del mondo. Il laicismo non ha distrutto le cose divine: ha distrutto le cose non divine — se questo può essere un conforto per esso. I titani non diedero la scalata al Cielo, ma devastarono il mondo.

[45] Rinomato magazzino nel centro di Londra.

CAPITOLO NONO

L'AUTORITÀ E L'AVVENTURIERO

L'ultimo capitolo tende a chiarire che l'ortodossia non è soltanto (come molti sostengono) la sola sicura salvaguardia della moralità e dell'ordine, ma anche la sola logica salvaguardia della libertà, del rinnovamento e del progresso. Non possiamo abbattere l'oppressore ch'è in auge in base alla moderna dottrina della umana perfettibilità; bensì in base alla vecchia dottrina del peccato originale. Così se vogliamo sradicare innate crudeltà o risollevare popoli caduti, non possiamo ricorrere alla teoria scientifica, che la materia precede lo spirito, ma a quella soprannaturale, che lo spirito precede la materia. Se, in particolare, desideriamo richiamare taluno alla vigilanza dei suoi doveri sociali ed all'instancabile attività pratica, non possiamo troppo insistere sul Dio immanente e sulla Luce interiore, perché queste sono tutt'al più ragioni di soddisfazione; ma possiamo insistere sul Dio trascendente e sulle luci volanti e fuggevoli che rappresentano l'insoddisfazione divina. Se specialmente desideriamo affermare l'idea di un generoso equilibrio contro quella di una paurosa autocrazia, istintivamente saremo trinitari piuttosto che unitari. Se desideriamo che la civiltà europea sia un'incursione vittoriosa e una liberazione, ci converrà sostenere che le anime corrono un reale pericolo e non che questo pericolo è estremamente irreale. Se vogliamo esaltare

BIBLIOTECA COM... LEGO DI VILLATA

il prescritto e il crocifisso, preferiremo pensare che non un semplice saggio od eroe ma un vero Dio fu crocifisso. Soprattutto, se vogliamo proteggere il povero, saremo favorevoli alle regole fisse e ai dogmi chiari. Le regole di un club possono essere favorevoli al membro povero. La tendenza di un club è sempre a favore del ricco.

E ora veniamo al punto saliente e veramente decisivo di tutta la questione. Un agnostico ragionevole, che si sia trovato d'accordo con me finora, arrivato a questo punto può voltarmisi a dire: «Tu hai scoperto una filosofia pratica nella filosofia della Caduta; benissimo. Hai trovato saggiamente asserito nel peccato originale un lato di democrazia, ora purtroppo trascurato; giustissimo. Hai trovato una verità nella dottrina dell'inferno; congratulazioni. Sei convinto che gli adoratori di un Dio personale guardano liberamente intorno a sé e sono progressisti; congratulazioni anche a loro. Ma ammesso pure che quelle dottrine includano queste verità, perché non puoi prendere la verità e fare a meno delle dottrine? Dato che tutta la società moderna fa eccessivo affidamento sul ricco e non ammette la debolezza umana, mentre le epoche ortodosse hanno avuto una grande superiorità perché (credendo alla caduta) hanno ammesso la debolezza umana; perché non possiamo noi semplicemente ammettere la debolezza senza credere alla caduta? Se hai scoperto che l'idea di dannazione rappresenta una salutare idea di pericolo, perché non dobbiamo semplicemente prendere l'idea di pericolo e lasciare quella di dannazione? Se tu vedi chiaramente il gheriglio del senso comune nella noce della ortodossia cristiana, perché non dobbiamo (per usare questa frase del gergo giornalistico che io, agnostico di alta scuola, ho un certo ritegno ad usare) perché

non dobbiamo prendere semplicemente quello che c'è di buono nel Cristianesimo, quello che ha un valore, quello che si può comprendere, e lasciar da parte tutto il resto, i dogmi assoluti che sono di loro natura incomprensibili?». Questa è la vera questione; questa è l'ultima questione; e mi piace provarmi a risolverla.

Come prima risposta, dirò semplicemente che io sono un razionalista. Sono contento di aver qualche giustificazione intellettuale alle mie intuizioni. Se tratto un uomo come un essere caduto, è per me un atto di convenienza intellettuale il credere che egli è caduto; così come, quasi per una ragione psicologica, posso ocuparmi meglio dell'esercizio del libero arbitrio da parte di un uomo se credo che egli lo possiede.

Ma io spingo anche più oltre, in questa materia, il mio razionalismo. Non ho nessuna intenzione di trasformare questo libro in un libro di ordinaria apologetica cristiana; felicissimo di incontrarmi in altro argomento su questo terreno coi nemici del Cristianesimo, qui dò soltanto un resoconto del mio progredire nella certezza spirituale. Posso però fermarmi a notare che più ho visto addurre argomenti puramente astratti contro la cosmologia cristiana, meno ci ho fatto caso: avendo trovato che l'atmosfera morale dell'incarnazione era il senso comune, ho esaminato gli argomenti intellettuali addotti contro l'incarnazione e ho trovato che erano la mancanza di senso comune. Se il ragionamento sembrasse difettare per l'essenza dell'apologetica ordinaria, riaffermerò molto brevemente i miei argomenti e le mie conclusioni sulla verità puramente obiettiva e scientifica del soggetto.

Se, come questione puramente intellettuale, mi si domanda perché io credo nel Cristianesimo, non

posso dare altra risposta che questa: «Per la stessa ragione per cui un agnostico intelligente non crede nel Cristianesimo».
Io ci credo razionalissimamente, appoggiandomi all'evidenza. Ma l'evidenza, nel caso mio, come in quello d'un agnostico intelligente, non risiede in questa o in quella decantata dimostrazione; essa risiede in una enorme accumulazione di piccoli ma univoci fatti. Non si può biasimare l'anticlericale perché le sue obiezioni contro il Cristianesimo sono eterogenee e frammentarie; è proprio tale evidenza frammentaria quella che persuade. Voglio dire che un uomo può lasciarsi convincere meno, intorno ad una filosofia, da quattro libri, che da un libro, da una battaglia, da un paesaggio e da un vecchio amico. Il fatto stesso che le cose sono di diversa specie rende più probante la constatazione che esse convergono in una medesima conclusione. Ora il non cristianesimo di un uomo dei nostri giorni, di media educazione, è quasi sempre — bisogna rendergli questa giustizia — fatto di queste disparate ma vive esperienze. Io non posso dir altro se non che le mie prove in favore del Cristianesimo sono della stessa specie svariata ma viva delle prove di costui in senso contrario. Quando esamino le diverse verità anticristiane, scopro semplicemente che nessuna di esse è vera; scopro che la vera corrente e forza di tutti i fatti porta nel senso opposto. Facciamo qualche esempio. Molti uomini moderni, i più sensati, devono aver abbandonato il Cristianesimo sotto la spinta, press'a poco, di queste tre convinzioni convergenti: primo, che gli uomini, per la loro forma struttura e sessualità, sono dopo tutto molto simili alle bestie, una semplice varietà del regno animale; secondo, che la religione primitiva è sorta nella ignoranza e nella paura; terzo,

che i preti hanno riempito la società di amarezza e di tenebre. Questi tre argomenti anti-cristiani sono di diversa natura, ma sono anche indubbiamente logici e legittimi; e tutti convergenti. La sola obiezione che c'è da fare (secondo me) è che sono falsi tutti e tre. Se, lasciando da parte i libri sulle bestie e sugli uomini, vi mettete a guardare le bestie e gli uomini, allora (se avete dell'umorismo o dell'immaginazione, il senso del tragico o del comico) osserverete che la cosa che colpisce non è come l'uomo assomigli ai bruti ma come ne differisca. È la scala mostruosa di questa divergenza che richiede una spiegazione. Che l'uomo e il bruto siano simili è in un certo senso un truismo; ma che, essendo tanto simili, siano poi tanto insanamente dissimili, questa è la sorpresa e l'enigma. Che una scimmia abbia le mani, è molto meno interessante per il filosofo del fatto che avendo le mani essa non se ne faccia quasi niente, non giuochi a sassolino, non suoni la chitarra, non incida il marmo o non tagli il montone. Parlano di architettura barbara e di degenerazione dell'arte; ma gli elefanti non costruiscono colossali templi di avorio, nemmeno in stile rococò; i cammelli non dipingono nemmeno dei pessimi quadri, benchè forniti in abbondanza di pennelli di pelo di cammello. Certi moderni sognatori dicono che le formiche e le api sono dal punto di vista sociale superiori a noi. Esse hanno, effettivamente, una civiltà, ma questo non fa che ricordarci che si tratta di una civiltà inferiore. Chi ha trovato mai un formicaio decorato di statue di formiche celebri? Chi ha mai visto un'arnia con scolpite le immagini di fastose regine dell'antichità? No, l'abisso fra l'uomo e le altre creature può avere una spiegazione naturale, ma è un abisso. Si parla di animali selvaggi; ma il solo animale selvaggio è

l'uomo che ha rotto i freni. Gli altri sono animali domestici; l'uomo solo è sempre selvatico, sia come vizioso sia come anacoreta. Così questo primo superficiale argomento in favore del materialismo, se qualche cosa è, è un argomento in favore del suo contrario; dove la biologia finisce, ivi, esattamente, cominciano le religioni.
Lo stesso avverrebbe se io esaminassi il secondo dei tre argomenti razionalistici presi a caso; l'argomento, cioè, che tutto quel che chiamiamo divino è nato nell'oscurità e nel terrore. Quando mi provai a indagare il fondamento di questa idea moderna, trovai semplicemente che fondamenti non ne aveva. La schiena non sa niente dell'uomo preistorico; per l'eccellente ragione che è preistorico. A qualche professore è piaciuto congetturare che certi fatti, come il sacrificio umano, erano una volta innocenti e generali, e che gradualmente sono andati scomparendo: ma non c'è nessuna prova diretta di ciò e le scarsissime prove indirette che abbiamo stanno saldamente per l'ipotesi opposta. Nelle più primitive leggende, come i raccolti di Isacco e di Ifigenia, il sacrificio umano non è considerato come qualche cosa di antico, ma piuttosto come qualche cosa di nuovo, come una strana e paurosa eccezione oscuramente chiesta dagli Dei. La storia non dice niente; le leggende dicono tutte che la terra fu più gentile nella sua prima età. Non c'è tradizione di progresso ma tutta la razza umana ha la tradizione della Caduta. È assai divertente che lo stesso propagarsi di questa idea sia adoperato come argomento contro la sua autenticità. Persone colte dicono letteralmente che questa calamità preistorica non può esser vera perché ogni razza umana la ricorda. Io non posso mettermi al passo con simili paradossi.
E se noi prendiamo il terzo esempio, sarà ancora

lo stesso: i preti avrebbero oscurato e amareggiato il mondo. Guardo il mondo e vedo subito che non è vero. I paesi di Europa rimasti sotto la influenza dei preti sono precisamente quelli dove ancora si canta, si danza, e ci si mettono vestiti sgargianti e l'arte vive all'aperto. La dottrina e la disciplina cattolica possono essere dei muri, ma sono i muri di una palestra di giuochi. Il Cristianesimo è la sola cornice in cui sia preservata la gioia del paganesimo. Immaginiamoci dei fanciulli che stanno giocando sul piano erboso di qualche isolotto elevato sul mare; finché c'era un muro intorno all'orlo dell'altura, essi potevano sbizzarirsi nei giuochi più frenetici e fare di quel luogo la più rumorosa delle *nurseries*; ora il parapetto è stato buttato giù, lasciando scoperto il pericolo del precipizio. I fanciulli non sono caduti, ma i loro amici, al ritorno, li hanno trovati rannicchiati e impauriti nel centro dell'isolotto, e il loro canto era cessato. Così questi tre fatti di esperienza, fatti che servono a formare un agnostico, sono, da questo punto di vista, completamente capovolti. Ho il diritto di dire: «Datemi una spiegazione, primo, della predominante eccentricità dell'uomo fra i bruti; secondo, della vasta tradizione umana di una sorta di antica felicità; terzo, del parziale perpetuarsi di una certa gioia pagana nei paesi di religione cattolica». C'è una spiegazione che risponde a tutti e tre i punti, ed è la teoria che due volte l'ordine naturale è stato interrotto da una esplosione o rivelazione di quelle che oggi si chiamerebbero «forze psichiche». Una volta il cielo venne sulla terra col potere e il sigillo dell'immagine di Dio, per cui prese padronanza sulla natura; e un'altra volta (quando dopo tanti imperi gli uomini furono colti in difetto) il Cielo venne a salvare l'umanità sotto la forma terribile di un

uomo. Questo spiegherebbe il perché la massa degli uomini sempre guarda indietro e il solo angolo, dove, in qualche modo, gli uomini guardano ancora avanti, è il piccolo continente dove Cristo ha la sua Chiesa. Mi si dirà che il Giappone è diventato progressista; ma può esser questa risposta plausibile se quando si dice «Il Giappone è diventato progressista» non intendiamo altro se non «Il Giappone è diventato europeo»? Senonché io desidero qui non tanto insistere sulla mia spiegazione quanto sul mio primo rilievo: son d'accordo con l'incredulo nel lasciarmi guidare da tre o quattro fatti singolari concomitanti verso un certo fine; soltanto, quando ho esaminato questi fatti, trovo sempre che essi concomitavano a tutt'altro fine.

Ho preso una triade immaginaria di comuni argomenti anti-cristiani; se questa è troppo angusta base, prendiamo un altro argomento, il primo che càpita. Ci sono dei pensieri che, messi insieme, creano l'impressione che il Cristianesimo è qualche cosa di fiacco e di morboso. Primo, per esempio, che Gesù fu una creatura delicata, timida e fuori del mondo, un puro ineffiace appello al mondo; secondo, che il Cristianesimo sorse e fiorì nelle oscure età dell'ignoranza e che a questo la Chiesa vorrebbe ricondurci; terzo, che la gente ancora profondamente religiosa o (se volete) superstiziosa — come gl'irlandesi — è debole, arretrata e priva di spirito pratico. Prendo queste idee solo per arrivare alla stessa affermazione: cioè che, dopo averle esaminate spregiudicatamente, ho trovato non che le conclusioni erano antifilosofiche ma che i fatti non erano veri. Invece di cercare libri e pitture sul Nuovo Testamento, ho aperto il Nuovo Testamento e vi ho trovato non già la storia di una persona con i capelli divisi

sulla fronte o con le mani congiunte in atto di preghiera, bensì di un essere straordinario dalle labbra tuonanti e dai gesti bruschi e decisi, che rovesciava tavole,[46] cacciava demoni, e passava col selvaggio mistero del vento dall'isolamento della montagna ad una specie di paurosa demagogia; un essere che spesso agiva come un dio irato — e sempre come un dio. Cristo ha avuto anche uno stile letterario suo proprio che non trova riscontro, credo, in nessun altro, e che consiste nell'uso quasi furioso dell'*a fortiori*. I suoi «quanto più» si accavallano gli uni sugli altri come castelli sulle nubi. La letteratura su Cristo è stata, e forse saggiamente, dolce e remissiva. Ma la parola di Cristo è stranamente gigantesca: piena di cammelli che saltano attraverso le crune degli aghi e di montagne scaraventate nel mare. Anche moralmente è terrificante: Egli ha chiamato se stesso strumento di strage e ha detto agli uomini di comprare spade a costo di vendere il vestito. Che, poi, Egli abbia usato anche più forti parole nel senso della non-resistenza, non fa che rendere più fitto il mistero; se mai, aggiunge piuttosto altra violenza. Né possiamo spiegarci ciò, chiamandolo un essere anormale: la pazzia generalmente segue una linea coerente; il maniaco è generalmente un monomaniaco. Qui dobbiamo richiamare la difficile definizione del Cristianesimo già data: il Cristianesimo è un paradosso sovrumano per cui due opposte passioni possono fiammeggiare accanto. La sola spiegazione del Vangelo, che sia una spiegazione, è che esso è la vista di uno che da una al-

[46] «Et cum introisset in templum, coepit ejicere vendentes et ementes in templo; et mensas nummulariorum et cathedras vendentium columbas evertit» (*Marco*, XI, 15). Anche *Matteo*, XXI, 12; *Luca*, XIX, 45; *Giovanni*, II, 13-17.

tezza soprannaturale scruta una più sorprendente sintesi.

Prendo, andando per ordine, l'esempio successivo: l'idea che il Cristianesimo appartiene alle età oscure. Su questo punto non mi ha appagato la lettura delle solite generalizzazioni moderne; ho letto un po' di storia, e nella storia ho trovato che il Cristianesimo, lungi dall'appartenere alle età oscure, fu attraverso la oscurità dei tempi il solo sentiero che non fosse oscuro. Fu un ponte radioso fra due radiose civiltà. Se qualcuno dice che la fede sorse nella ignoranza e nella barbarie, la risposta è semplice: non è vero. Sorse nella civiltà mediterranea, nel pieno splendore dell'Impero romano. Il mondo pullulava di scettici e il panteismo era chiaro come il sole quando Costantino inchiodò la croce sull'albero. È perfettamente vero che, dopo, il vascello affondò; ma più straordinario è che ritornò a galla, dipinto a nuovo e lucente, con, ancora, sulla sommità la croce. Questo miracolo operò la religione: trasformò un naviglio naufragato in un sottomarino: l'arca visse sotto il peso delle acque: dopo essere stati sepolti sotto le rovine delle dinastie e delle orde, noi risorgemmo e ricordammo Roma. Se la nostra fede fosse stata soltanto una moda del cadente impero, avremmo veduto nel crepuscolo una moda seguire all'altra, e se la civiltà fosse riemersa (molte altre civiltà non erano mai riemerse) sarebbe riemersa sotto un nuovo vessillo barbarico. Ma la Chiesa cristiana fu l'ultima vita della vecchia società e fu la prima della nuova. Essa prese uomini che stavano dimenticando come si costruisse un arco e diede loro la invenzione dell'arco gotico. In una parola, la cosa più assurda che possa esser detta della Chiesa è proprio questa che abbiamo sentito dire. Come si può sostenere che la Chiesa desidera ri-

portarci indietro alle età oscure? La Chiesa fu la sola che ce ne trasse fuori.

Ho aggiunto a questa seconda triade di obiezioni un esempio ozioso tolto da quelli che ritengono un popolo come l'irlandese infrollito e stagnante per effetto della superstizione. L'ho aggiunto soltanto perché è un caso particolare di dichiarazione di fatto che finisce per diventare una dichiarazione di falso. Si dice sempre degli irlandesi che non sono gente pratica. Ma se smettiamo un momento di guardare quel che si dice di loro e guardiamo invece quel che *si fa* intorno a loro, vedremo che gl'irlandesi non solo sono gente pratica ma riescono a superare i più duri ostacoli. La povertà del paese, la posizione di minoranza dei loro rappresentanti sono le condizioni nelle quali si chiede loro di lavorare, ma non c'è nell'Impero Britannico un altro aggruppamento che in tali condizioni abbia fatto tanto. I nazionalisti irlandesi sono stati la sola minoranza che sia riuscita a far deviare dal suo cammino tutto il parlamento inglese. I contadini irlandesi sono, di tutta la povera gente di queste isole, i soli che abbiano costretto i loro padroni a «ridar fuori». Questi che noi chiamiamo cavalcature da preti sono i soli bretoni che non saranno mai cavalcature da signori. E lo stesso fu, quando mi proposi di esaminare il reale carattere degli irlandesi: gli irlandesi sono i migliori specialmente per le professioni più *dure* — il lavoro del ferro, l'avvocato, il soldato. In tutti questi casi, perciò, ritornai alla medesima conclusione: lo scettico aveva perfettamente ragione di seguire i fatti; soltanto non aveva osservato i fatti. Lo scettico è troppo credulo: crede ai giornali e perfino alle enciclopedie. I tre problemi ancora una volta mi lasciarono con tre problemi antiteti-

ci. Lo scettico — il comune tipo dello scettico — voleva sapere come io mi spiegassi il sentimentalismo del Vangelo, la connessione fra il credo e l'oscurità medioevale, e finalmente l'assenza di praticità politica nei cristiani celtici. Io vorrei domandare, e domandarlo con una vivacità equivalente all'urgenza: «Che cosa è questa incomparabile energia che fa la sua prima comparsa in Uno che va per le vie della terra come un giudizio vivente, questa energia che può morire con una civiltà morente e costringerla poi ad una risurrezione frammezzo i morti, questa energia che può, ultima, infiammare un popolo in isfacelo di una così ferma fede nella giustizia da fargli ottenere quel che domanda mentre altri se ne vanno con le mani vuote, sicché l'isola più disperata dell'impero può ora contare sulle proprie forze?».
C'è una risposta: cioè che l'energia viene veramente da fuori del mondo, è psichica o almeno è uno dei risultati d'un reale turbamento psichico. La più alta gratitudine e il maggior rispetto sono dovuti alle grandi civiltà umane, come l'antica civiltà egiziana e la tuttora esistente civiltà cinese. Nondimeno, senza essere ingiusti verso di esse, si può dire che soltanto l'Europa moderna ha mostrato incessantemente un potere di autorinnovamento che ricorre, spesso, a brevissimi intervalli e discende alle minime particolarità dell'architettura e del costume. Tutte le altre società muoiono definitivamente e con dignità. Noi, moriamo ogni giorno, e stiamo sempre rinascendo con un'ostetricia quasi indecente. Non è esagerazione dire che nel Cristianesimo storico c'è una specie di vita galvanica che agisce su quello che sarebbe stato un cadavere. La nostra civiltà *doveva* esser morta, secondo tutti i paralleli, secondo tutte le probabi-

lità sociologiche, nel Ragnorak[47] della fine di Roma. Questa è la stranezza del nostro stato: per voi e per me non c'è nulla da fare qui. Siamo tutti dei *revenants*: tutti noi crisitani viventi siamo dei morti pagani che vanno attorno. Proprio quando l'Europa stava quasi per raggiungere nel silenzio l'Assiria e la Babilonia, qualche cosa è entrato in lei; e l'Europa ha avuto una strana vita — non è azzardato dire che ha vissuto *a salti* — da allora in poi.

Ho voluto occuparmi a lungo di queste tipiche triadi di dubbio per esaminare il tema principale: come, cioè la mia posizione verso il Cristianesimo sia razionale. Razionale è, ma non è semplice: è un'accumulazione di fatti svariati, come l'atteggiamento dell'agnostico, con la differenza che l'agnostico ha preso tutti i suoi fatti alla rovescia. Egli è un incredulo, per moltissime ragioni, ma sono tutte ragioni false. Egli dubita perché dice che il medio evo era barbarico, e non è vero; dice che il darwinismo è dimostrato — e non è; che i miracoli non sono accaduti — e invece sono accaduti; che i frati erano oziosi — ed erano laboriosissimi; che le monache sono infelici — e sono allegre e contente; che l'arte cristiana fu triste e pallida — ed ebbe i colori più vividi e la gaiezza dell'oro; che la scienza moderna rifugge dal soprannaturale — e non è esatto: essa va verso il soprannaturale con la rapidità del treno lampo.

Ma fra questi milioni di fatti tutti fluttuanti in un'unica direzione, c'è una questione a parte e abbastanza solida che merita di essere discussa brevemente per se stessa: voglio dire l'esistenza obiettiva del soprannaturale. In un altro capitolo ho segnalato la fallacia della comune supposi-

[47] Crepuscolo degli dei (dall'islandese «ragna rökr»).

zione secondo la quale il mondo deve essere impersonale perché è ordinato: può darsi una persona che desideri le cose ordinate come una che le desideri disordinate. La mia convinzione positiva che la creazione personale è più concepibile che una fatalità materiale è — lo ammetto —, in un certo senso, fuori di ogni discussione. Non la chiamerò una fede o una intuizione — parole che non sono scevre di elementi emotivi; è una convinzione intellettuale primordiale come la certezza di sé o il bene della vita. Chi vuole, può dunque chiamare la mia fede puramente mistica; non vale la pena che io ribatta questa frase. Ma la mia credenza che i miracoli si sono verificati storicamente non è affatto una fede mistica: io credo nei miracoli in base all'evidenza umana, come credo nella scoperta dell'America. Qui siamo in presenza di un semplice fatto logico che richiede solo di essere stabilito e chiarito. Non so come si sia formata la stravagante idea che coloro che negano i miracoli siano quelli che li considerano serenamente e freddamente, e coloro che ci credono siano quelli che li accettano solo in relazione a qualche dogma. Il fatto sta in tutt'altro modo: chi crede nei miracoli li accetta (a torto o a ragione) perché sono evidenti per lui; chi non ci crede li nega (a torto o a ragione) perché ha una dottrina contro i miracoli. È leale, ovvio, democratico prestare fede ad una vecchia fruttivendola quando testimonia di un miracolo, come le si presta fede quando testimonia di un assassinio. È naturale, semplice, popolare fidarsi della parola di un contadino intorno agli spiriti, come ci si fida della parola di un contadino per sapere chi è il proprietario di un fondo. Per il fatto di essere un contadino, egli avrà probabilmente una buona dose di salutare agnosticismo in tutt'e due i casi. Eppure voi

potreste riempire il British Museum di dichiarazioni di contadini che hanno visto gli spiriti. Se devono bastare le testimonianze umane, è impressionante la cataratta di testimonianze umane in favore del soprannaturale. Se la respingete, una delle due: o respingere la storia del contadino sugli spiriti perché si tratta di un contadino, o perché si tratta di una storia di spiriti. Vale a dire: o voi negate il primo principio della democrazia o affermate il primo principio del materialismo — la impossibilità astratta del miracolo. Padronissimi di farlo; ma allora siete voi i dogmatici. Siamo noi, cristiani, che accettiamo la evidenza reale; siete voi, razionalisti, che la rifiutate in conseguenza della vostra credenza. Io non ho nessuna credenza che me lo imponga, ma esaminando certi miracoli del Medio Evo e dei tempi moderni, son venuto alla conclusione che essi sono veramente accaduti. Ogni argomento contro questi semplici fatti è sempre un argomento tautologico. Se io dico: «Dei documenti medioevali attestano certi miracoli tanto quanto attestano certe battaglie», mi si risponde: «Ma nel Medio Evo erano superstiziosi»: se io desidero di sapere in che cosa erano superstiziosi la sola definitiva risposta che mi si dà è che essi credevano ai miracoli. Se io dico «Un contadino ha visto uno spirito»; mi si dice: «I contadini credono a qualunque cosa»; e se domando il perché, la sola risposta è che essi vedono gli spiriti. L'Islanda non esiste perché non l'hanno vista che degli stupidi marinai, e i marinai sono stupidi soltanto perché dicono di aver visto l'Islanda. È giusto aggiungere che c'è un altro argomento che l'incredulo potrebbe razionalmente addurre contro i miracoli, sebbene generalmente lo dimentichi.
Potrebbe dire che in molte storie di miracoli c'è

un elemento di preparazione e accettazione spirituale: insomma, che i miracoli avvengono soltanto a chi ci crede. Può darsi che sia così; e se è così come provarlo? Se noi ci proponiamo di stabilire la dipendenza di certi effetti dalla fede, è inutile ripetere tediosamente (se questi effetti si producono) che essi dipendono dalla fede. Se la fede è una delle condizioni, i senza fede hanno naturalmente tutto il diritto di ridere. Ma non hanno il diritto di giudicare. Essere credente può essere, se vi fa piacere, come essere ubriaco; eppure, se vogliamo trarre delle deduzioni psicologiche dagli ubriachi, sarebbe assurdo che noi facessimo del sarcasmo perché si sono ubriacati. Supponiamo di ricercare se veramente una persona in collera vede una nube rossa davanti agli occhi; e supponiamo che sessanta eccellenti massaie giurino che, quando sono in collera, vedono questa nube vermiglia: sarebbe evidentemente assurdo concludere: «Dunque voi ammettete che eravate in collera». Esse potrebbero rispondere, e con ragione (in un coro stentoreo): «Come potremmo scoprire la fiamma rossa senza essere in collera, se per vedere rosso bisogna essere in collera?». Così i santi e gli asceti potrebbero giustamente replicare: «Poiché è questione di sapere se i credenti possono avere delle visioni, chi s'interessa di visioni non può obiettare, a chi ha le visioni, di essere credente». La discussione si aggira in un circolo chiuso — in quel solito circolo chiuso dei pazzi, col quale abbiamo cominciato il libro.

La questione della possibilità dei miracoli è questione di senso comune e di comune immaginazione storica: non di esperienza fisica. Qui si può tranquillamente congedare quella scervellata pendanteria che parla di «condizioni scientifiche» in relazione allo studio dei fenomeni spirituali. Se

noi ci chiediamo come l'anima di un morto possa comunicare con l'anima di un vivo, è ridicola l'obiezione che ciò avvenga in tali condizioni in cui due anime di vivi nel perfetto uso dei sensi non comunicherebbero certo seriamente l'una con l'altra. Il fatto che gli spiriti preferiscono l'oscurità non serve a smentire l'esistenza degli spiriti più di quel che il fatto che gli amanti preferiscono l'oscurità valga a negare l'esistenza dell'amore. Se tu mi dici: «Io crederò che miss Brown ha chiamato il suo findanzato *pervinca* o con altro nome così carezzevole, soltanto se le sentirò ripetere quella parola davanti a diciassette psicologi», io ti risponderò: «Se queste sono le tue condizioni, tu non arriverai a conoscere la verità, perché certo essa non ripeterà quella parola». È antiscentifico non meno che antifilosofico il sorprendersi che certe simpatie straordinarie non si manifestino in un ambiente asimpatico. È come se si dicesse che non è possibile vedere se c'è la nebbia perché l'aria non è abbastanza limpida; o se si pretendesse la piena luce solare per vedere l'eclissi di sole.

Come conclusione di senso comune, quali ne accettiamo intorno al sesso o intorno alla mezzanotte (ben sapendo che molti particolari ci devono per loro natura rimanere ignoti), io concludo che i miracoli avvengono. Vi sono forzato da una cospirazione di fatti: il fatto che gli uomini che incontrarono elfi o angeli non sono dei mistici né dei morbosi sognatori, ma pescatori, agricoltori, gente tutta al tempo stesso rozza e piena di cautele; il fatto che tutti conosciamo persone che testimoniano di incidenti spiritici senza essere spiritisti; il fatto che la scienza stessa è ogni giorno più disposta ad ammettere queste cose. La scienza ammetterà anche l'Ascensione se voi la chiamerete Levitazione e molto probabilmente ammet-

terà la Risurrezione non appena avrà trovato un'altra parola *ad hoc*. Io propongo Rigalvanizzazione. Ma più forte di tutti è il dilemma sopra ricordato, che — cioè — queste cose soprannaturali non sono negate se non sulla base dell'antidemocraticismo o del dogmatismo materialistico — io direi del misticismo materialistico. Lo scettico prende sempre una di queste posizioni: o non bisogna credere a un uomo ordinario o non bisogna credere ad un avvenimento fuori dell'ordinario. Spero che noi potremo trascurare l'argomento che si vuol trovare contro i prodigi nella pura e semplice ricapitolazione delle frodi, dei medium truffaldini o dei miracoli trucco. I falsi spiriti smentiscono la realtà degli spiriti, esattamente quanto una banconota contraffatta smentisce l'esistenza della Banca d'Inghilterra; — se mai, ne dimostra l'esistenza.

Data questa convinzione che i fenomeni spiritici si verificano (il mio materiale probatorio è complesso ma razionale), noi andiamo a cozzare contro uno dei peggiori mali mentali della nostra età. Il più grande disastro del XIX secolo è stato questo: che gli uomini hanno cominciato a usare la parola «spirituale» come eguale alla parola «buono». Credevano che il diventare più raffinati e incorporei fosse come diventare più virtuosi. Quando fu divulgata la teoria dell'evoluzione, molti ebbero timore che essa incoraggiasse la pura animalità. Fece di peggio: incoraggiò la pura spiritualità. Insegnò agli uomini che quanto si allontanavano dalla scimmia altrettanto si avvicinavano all'angelo. Ma si può staccarsi dalla scimmia e andare verso il diavolo. Un uomo di genio, tipico di questo periodo di rimbarbarimento, ha espresso perfettamente questa verità: Beniamino Disraeli aveva ragione quando diceva di essere

dalla parte degli angeli; vi era difatti; ma da quella degli angeli caduti. Non era dalla parte di un mero appetito o di una animalesca brutalità, ma dalla parte di tutto l'imperialismo dei principi dell'abisso; dalla parte dell'arroganza e del mistero, del disprezzo di ogni ovvia bontà. Fra quest'orgoglio sommerso e le torreggianti umiltà del cielo ci sono — si deve supporre — varie forme o dimensioni di spiriti. L'uomo, incontrandovisi, deve fare gli stessi errori che fa incontrandosi con altri diversi tipi in qualche continente lontano. Dev'essere difficile da principio sapere chi è superiore e chi inferiore. Se un'ombra sorgesse dal mondo sotterraneo e si fermasse stupita a Piccadilly, non riuscirebbe certamente a concepire l'idea di una comune vettura chiusa. Crederebbe il cocchiere un trionfante conquistatore che trascini dietro di sé un riluttante catturato prigioniero. Così se noi assistiamo per la prima volta ad un fenomeno spiritico, possiamo ingannarci su chi sia al di sopra. Non basta trovare gli dei; essi sono evidenti; dobbiamo trovare Dio, il vero capo degli dei. Dobbiamo avere una lunga esperienza storica dei fenomeni soprannaturali per scoprire quali sono i fenomeni veramente naturali. Sotto questa luce, la storia del Cristianesimo, e anche delle sue origini ebraiche, è pratica e chiara. Non mi turba il sentirmi dire che il Dio ebraico era uno fra molti. Lo so, senza che mi occorrano ricerche in proposito. Jehova e Baal parevano avere la stessa dimensione. Soltanto gradualmente apprendiamo che il sole è il nostro incommensurabile padrone e che la piccola luna non è che un nostro satellite. Credendo all'esistenza di un mondo degli spiriti, io mi aggirerò in esso, come nel mondo degli uomini, in cerca di quel che mi piaccia e mi sembri buono: come cercherei in un de-

serto l'acqua pulita, o mi sforzerei al Polo Nord per farmi un confortevole fuoco, così frugherò nel mondo del vuoto e delle visioni fino a trovare qualche cosa di fresco come l'acqua e di confortante come il fuoco; fino a trovare un posto nell'eternità dove io mi senta letteralmente a casa mia. E di questi posti se ne trova uno solo.

Ho detto abbastanza per mostrare (a chi ritenesse essenziali tali spiegazioni) che, nell'ordinaria arena dell'apologetica, io sto su un terreno di credenza. In puri termini di esperienza (se possono esser presi democraticamente senza disprezzo né favore) c'è la prova, primo che i miracoli accadono, secondo che i miracoli più notevoli appartengono alla nostra tradizione. Ma io non pretenderò che questa breve discussione sia per me la vera ragione per cui accetto integralmente il Cristianesimo, invece di prenderne il contenuto morale come prenderei quello del Confucianesimo.

C'è un altro terreno ancora più solido e centrale al quale posso sottomettermi come ad una fede, invece di prenderne semplicemente degli spunti come da uno schema; ed è questo: che il Cristianesimo nei suoi rapporti pratici con la mia anima è un insegnamento vivo, non morto. Non soltanto mi ha insegnato sicuramente fino a ieri, ma quasi sicuramente mi insegnerà domani. Io ho visto, una volta, improvvisamente il significato della forma della croce; un giorno o l'altro posso improvvisamente vedere quello della forma della mitra. Una bella mattina vidi perché le finestre erano a punta; qualche bella mattina posso vedere perché i preti hanno la chierica. Platone vi ha detto una verità. Ma Platone è morto. Shakespeare vi ha colpito con una immagine; ma non può colpirvi con altre nuove. Ora immaginate che cosa sarebbe vivere con questi uomini ancora vi-

venti, sapere che Platone può venir fuori domani con una conferenza originale, o che ad ogni momento Shakespeare può sbaragliare ogni cosa con una sola canzone. L'uomo che vive in contatto con quella che egli crede una Chiesa vivente è un uomo che può sempre aspettarsi di trovar domani Platone o Shakespeare a colazione. Può sempre aspettarsi di scorgere qualche verità che non ha scorto prima. Questa posizione ne ha solo un'altra parallela: quella del mondo come tutti si comincia a vivere. Quando vostro padre, passeggiando per il giardino, vi dice che le api pungono o che le rose hanno un dolce profumo, voi non parlavate di prendere il meglio della sua filosofia. Quando le api vi hanno pizzicato, non avete detto che era una divertente coincidenza. Quando la rosa emanava il suo dolce profumo non avete detto «Mio padre è un rude simbolo barbarico che racchiude (forse inconsciamente) le profonde e delicate verità contenute nel profumo dei fiori». No; voi avete creduto a vostro padre perché vi è sembrato che fosse una viva sorgente di fatti, uno che realmente ne sapeva più di voi, uno che vi avrebbe detto la verità domani come ve l'aveva detta oggi. E se questo era vero per vostro padre, era anche più vero per la vostra madre (almeno è stato vero per la mia a cui questo libro è dedicato). Mentre la società si dibatte in una futile discussione intorno alla soggezione della donna, nessuno dirà quanto noi dobbiamo alla tirannia ed al privilegio delle donne, al fatto che esse sole regolano l'educazione fino a che l'educazione diviene pressoché inutile, perché il bambino non si manda a scuola per essere istruito se non quando è troppo tardi per istruirlo. L'essenziale è stato già fatto e, grazie a Dio, quasi sempre è stato fatto dalla donna. Ogni uomo è femminizzato, non fos-

s'altro che per esser nato. Parlano di donne mascolineggianti; ma ogni uomo è un uomo femminizzato. E se mai gli uomini sfileranno verso Westminster per protestare contro questo privilegio femminino, io mi guarderò bene dall'unirmi al corteo.

Io ricordo con certezza questo preciso fatto psicologico: che proprio quando fui sottoposto all'autorità di una donna, fui allora più pieno di fuoco e di spirito avventuroso. Esattamente perché quando mia madre diceva che le formiche mordono, le formiche mi morsero, e la neve cadde nell'inverno (com'essa mi aveva detto): tutto il mondo era per me un paese fatato pieno di prodigiosi adempimenti ed era come vivere in qualche epoca ebraica quando le profezie si avveravano una dietro l'altra. Entrai da bambino nel giardino della vita e fu per me un luogo terribile, precisamente perché avevo un filo da seguire: se non avessi avuto alcun filo, non sarebbe stato terribile ma insipido. Un deserto insignificante non fa impressione; ma il giardino dell'infanzia era affascinante, esattamente perché ogni cosa aveva un preciso significato che poteva, volta a volta, essere scoperto. Pollice per pollice io potevo scoprire qual era lo scopo della brutta forma che ha il cosiddetto rastrello, o fare misteriose congetture sul perché i miei genitori tenessero un gatto.

Così, da quando accettai il Cristianesimo come una madre e non soltanto come un'esemplificazione, ho trovato l'Europa e il mondo sempre più simili al piccolo giardino dove io rimanevo attonito davanti alle forme del gatto e del rastrello; guardando ogni cosa con la vecchia ignoranza e aspettazione elfica. Questo o quel rito, questa o quella dottrina possono sembrarmi così brutti e stravaganti come un rastrello, ma l'esperienza mi

ha insegnato che anche queste cose vanno a finire, in un modo o in un altro, in erbe o in fiori. Un ecclesiastico può apparentemente essere inutile come un gatto, ma anch'egli è affascinante, e deve esservi qualche strana ragione perché egli esista. Per dare un esempio fra cento, io personalmente non ho alcuna istintiva affinità con quell'entusiasmo per la verginità fisica che è stato indubbiamente una caratteristica del Cristianesimo storico. Ma quando penso non più a me ma al mondo, capisco che quell'entusiasmo non è una caratteristica del Cristianesimo, ma anche del Paganesimo, una caratteristica di alta umanità in sfere le più diverse. I Greci sentivano la verginità quando facevano statue ad Artemide, i Romani quando davano vesti sontuose alle vestali, i peggiori e più fantastici drammaturghi elisabettiani si attaccarono alla purità letterale di una donna come al pilastro centrale del mondo. Il mondo moderno, soprattutto (anche se irride all'innocenza sessuale), s'è lanciato in una generosa idolatria dell'innocenza sessuale — il grande culto moderno per l'infanzia. Chiunque ami i bambini converrà che la loro particolare bellezza sarebbe ferita dal più lieve accenno di sessualità fisica. Tutta questa esperienza umana, alleata con l'autorità cristiana, mi fa semplicemente concludere che io ho torto e che la Chiesa ha ragione; o piuttosto che io sono manchevole mentre la Chiesa è universale. Per fare una chiesa ci vuol gente di ogni specie: né la Chiesa esige da me il celibato. Ma il fatto che io non so apprezzare i celibatari, lo accetto come il fatto di non avere orecchio per la musica. La migliore esperienza umana è contro di me anche in questo caso, come a proposito di Bach. Il celibato è, nel giardino di mio padre, un fiore di cui non ho appreso il nome dolce e terribi-

le. Ma posso apprenderlo da un giorno all'altro. Questo, in conclusione, è per me il motivo sufficiente per accettare la religione: non le sparse temporali verità della religione. L'accetto non soltanto perché mi ha detto questa o quella verità, ma perché si è rivelata una cosa veridica. Tutte le altre filosofie dicono cose che sembrano indiscutibilmente vere; questa sola ha detto e ridetto la cosa che non sembra vera, ma è vera. Sola fra tutte le credenze convince senza attrattive: arriva ad aver ragione come mio padre nel giardino. I teosofi predicheranno una idea evidentemente seducente come la reincarnazione; ma, se andiamo a vedere i suoi risultati logici, vedremo che sono l'arroganza spirituale e la crudeltà di casta. Se un uomo è mendicante per le sue colpe pre-natali, molti disprezzeranno il mendicante. Il Cristianesimo predica invece una idea evidentemente non attraente come il peccato originale, ma se ne guardiamo i risultati, vediamo che essi sono la compassione e la fratellanza, uno scoppio d'allegria e di pietà: solo col peccato originale possiamo insieme commiserare il mendicante e diffidare del re. Gli scienziati ci offrono la salute, beneficio indiscutibile; soltanto dopo, si viene a scoprire che per la salute intendono schiavitù corporale e tedio spirituale. L'ortodossia ci fa saltare sull'inaspettato precipizio dell'inferno; soltanto dopo, si viene a chiarire che quello non era che un esercizio atletico oltremodo profittevole alla nostra salute. Soltanto dopo si viene a chiarire che quel pericolo è la radice di ogni dramma o romanzo. Il più forte argomento in favore della grazia divina è semplicemente la sua mancanza di grazia. Le parti impopolari del Cristianesimo si rivelano, a chi le guardi bene, come i veri sostegni del popolo. La cinta esterna del Cristianesimo è un rigido

presidio di abnegazioni etiche e di preti professionali; ma dentro questo presidio inumano troverete la vecchia vita umana che danza come i fanciulli e beve vino come gli uomini (giacché il cristianesimo è soltanto la cornice che racchiude e limita la libertà pagana). Nella filosofia moderna avviene il contrario: la cinta esterna è innegabilmente artistica ed emancipata: la sua disperazione sta dentro.

E la sua disperazione è quella di non credere che l'universo abbia un significato qualsiasi; non può sperar di trovare niente di romanzesco; i suoi romanzi saranno senza intreccio. Un uomo non può aspettarsi avventure nel paese dell'anarchia, ma può aspettarsi quante avventure vuole viaggiando nel paese dell'autorità. Uno può non trovare significati in una jungla di scetticismo; ma chi camminerà attraverso una foresta di dottrina e di preordinazione troverà significati a josa. Qui ogni cosa ha una storia legata alla sua coda; come gli oggetti e i quadri nella casa di mio padre, perché è la casa di mio padre. Finisco dove ho cominciato — alla conclusione giusta. Ho varcato almeno il cancello di ogni buona filosofia. Sono entrato nella mia seconda fanciullezza.

Questo più grande e più avventuroso universo cristiano ha una caratteristica finale difficile ad esprimersi: pure, come chiusura di tutta la discussione, mi proverò ad esprimerla. Ogni reale controversia intorno alla religione verte sul punto: se un uomo che è nato sottosopra può dire quando egli raggiunge il suo esatto equilibrio. Il paradosso fondamentale del Cristianesimo è che la ordinaria condizione dell'uomo non è il suo stato di sanità e sensibilità normale: la normalità stessa è una anormalità. Questa è la filosofia profonda della Caduta. Nel nuovo interessante catechismo

di Sir Oliver Lodge, le prime due domande erano «Che siete voi?» e «Qual è, dunque, il significato della caduta dell'uomo?». Ricordo di essermi divertito a scrivere le mie risposte a tali domande; ma subito mi accorsi che erano risposte imperfette ed agnostiche. Alla domanda «Che siete voi?» io potei soltanto rispondere «Dio lo sa»; e alla domanda «Che significa la caduta?» io potei rispondere con piena sincerità: «Significa che qualunque cosa io sia non sono io». Questo è il primo paradosso della nostra religione; qualche cosa che non abbiamo mai conosciuto in senso pieno è non solo migliore di noi, ma anche più connaturato a noi di noi stessi. E non c'è effettivamente alcuna prova di ciò all'infuori di quella puramente sperimentale con cui sono cominciate queste pagine: la prova della cella imbottita e della porta aperta. Solo da quando conosco l'ortodossia, conosco l'emancipazione mentale. Ma, come conclusione, può farsi una speciale applicazione dell'ortodossia al concetto di gioia.

Si dice che il paganesimo è una religione di gioia e il Cristianesimo di tristezza. Sarebbe altrettanto facile dimostrare che il Paganesimo è pura tristezza e il Cristianesimo pura gioia. Certe discussioni non significano niente e non conducono a niente. Ogni cosa umana deve contenere gioia e tristezza. Quel che interessa è il modo come le due cose si bilanciano o si distribuiscono. E l'interessante è che il pagano era (per lo più) sempre più felice avvicinandosi al cielo. La gaiezza del miglior Paganesimo, come nella giocondità di Catullo e di Teocrito, è una gaiezza eterna che l'umanità riconoscente non dimenticherà mai; ma essa riguarda i fatti, non le origini della vita. Per il pagano le piccole cose sono dolci come i ruscelli zampillanti dalla montagna, ma le grandi cose

sono amare come il mare. Quando il pagano guarda al centro del cosmo, resta agghiacciato. Dietro gli dei che sono soltanto dispotici, seggono i fati che sono mortiferi; anzi, peggio che mortiferi, sono morti. E quando i razionalisti dicono che il mondo antico fu più illuminato del mondo cristiano, dal loro punto di vista hanno ragione: quando dicono «illuminato» essi intendono oscurato da una inguaribile disperazione. È profondamente vero che l'antico mondo era più moderno del mondo cristiano. Il legame che unisce antichi e moderni è nel fatto che gli uni e gli altri sono stati miserabili per quel che riguardasse l'esistenza, cioè il tutto, mentre gli uomini del medio evo sono stati felici almeno per questo. Ammetto che i pagani come i moderni siano stati miserabili riguardo al tutto, — e che siano stati felici per tutto il rimanente. Concedo che i cristiani del medio evo siano stati in pace soltanto riguardo a tutte-le-cose, — e in guerra riguardo al resto. Ma se la questione verte intorno all'originario perno dell'universo, c'era certo più soddisfazione cosmica nella anguste e insanguinate strade di Firenze che nel teatro di Atene e nell'aperto giardino di Epicuro. Giotto visse in una più oscura città che non Euripide, ma in un mondo più gaio.

La massa degli uomini è stata costretta ad essere allegra per le piccole cose, triste per le grandi. Nondimeno (offro il mio ultimo dogma come una sfida) ciò non è nella natura dell'uomo. L'uomo è più se stesso, è più umano, quando in lui la gioia è fondamentale e il dolore superficiale. La melanconia sarebbe un innocente interludio, un tenero e fugace paesaggio spirituale; l'orgoglio sarebbe la permanente pulsazione dell'anima. Il pessimismo è tutt'al più una mezzafesta della commozione; la gioia è il lavoro tumultuario per cui vivono

tutte le cose. Ora, nella condizione apparente dell'uomo quale egli è visto dal pagano o dall'agnostico, questo primario bisogno della natura umana non potrebbe esser mai soddisfatto. La gioia dovrebbe essere espansiva, ma per l'agnostico dev'esser contratta, deve ritirarsi in un angolo del mondo. Il dolore dev'essere una concentrazione, ma per l'agnostico la sua desolazione si spande attraverso una impensabile eternità. Questo è quel che io chiamo esser nati sottosopra. Lo scettico può dirsi davvero antipodista, perché i suoi piedi danzano all'aria in pigre estasi, mentre il suo cervello sta sull'abisso. Per l'uomo moderno il cielo è realmente sotto terra. La spiegazione è semplice: egli sta ritto sulla testa: che è un piedistallo molto debole allo scopo. Ma quando ha ritrovato i suoi piedi, allora lo capisce. Il Cristianesimo soddisfa di colpo e perfettamente l'istinto atavico dell'uomo di stare dritto in pidi; lo soddisfa supremamente in questo: che per il suo crdo la gioia diventa qualche cosa di gigantesco e la tristezza qualche cosa di particolare e di piccolo. La volta al disopra di noi non è sorda perché l'universo sia idiota; il silenzio non è il silenzio senza cuore di un mondo senza fine e senza scopo. Piuttosto il silenzio intorno a noi è piccolo e pietoso come il pronto tacere di ogni movimento nella stanza di un infermo.

Ci è forse permessa la tragedia come una specie di compassionevole commedia: perché la energia frenetica delle cose divine ci abbatterebbe come una farsa ubriaca. Noi possiamo prendere le nostre lacrime più leggermente che non le tremende leggerezze degli angeli. Così noi stiamo forse assisi in una stellata camera di silenzio mentre il riso dei cieli è troppo forte per esser udito da noi.

La gioia, che fu piccola appariscenza del pagano,

è il gigantesco segreto del cristiano. Nel chiudere questo caotico volume, riapro lo strano libriccino da cui venne tutto il Cristianesimo; e di nuovo sono turbato da una specie di confermazione. La immensa figura che riempie i Vangeli s'innalza per questo rispetto, come per ogni altro, su tutti i pensatori che si credettero grandi. Il Suo pathos fu naturale, quasi casuale. Gli storici antichi e moderni ebbero l'orgoglio di nascondere le loro lacrime. Egli non nascose mai le Sue lacrime. Egli le mostrò chiaramente sul Suo viso aperto ad ogni quotidiano spettacolo come quando Egli vide da lontano la Sua nativa città. Ma Egli nascose qualche cosa. I solenni superuomini, i diplomatici imperiali sono fieri di trattenere la loro collera. Egli non trattenne mai la sua collera. Egli rovesciò i banchi delle mercanzie per i gradini del Tempio e chiese agli uomini come sperassero di sfuggire alla dannazione dell'inferno. Pure Egli trattenne qualche cosa. Lo dico con riverenza: c'era in questa irrompente personalità un lato che si potrebbe dire di riserbo: c'era qualche cosa ch'Egli nascose a tutti gli uomini quando andò a pregare sulla montagna: qualche cosa ch'Egli coprì costantemente con un brusco silenzio o con un impetuoso isolamento. Era qualche cosa di troppo grande perché Dio lo mostrasse a noi quando Egli camminava sulla terra; ed io qualche volta ho immaginato che fosse la Sua allegrezza.

4347

INDICE

Avvertenza pag. 7

Prefazione di R. FERRUZZI 9

CAPITOLO PRIMO
Introduzione in difesa di tutto il resto 13

CAPITOLO SECONDO
Il maniaco 21

CAPITOLO TERZO
Il suicidio del pensiero 45

CAPITOLO QUARTO
La morale delle favole 69

CAPITOLO QUINTO
La bandiera del mondo 99

CAPITOLO SESTO
I paradossi del cristianesimo 123

CAPITOLO SETTIMO
La rivoluzione eterna 153

CAPITOLO OTTAVO
Il romanzo dell'ortodossia 185

CAPITOLO NONO
L'autorità e l'avventuriero 209

Finito di stampare nel mese di settembre 1988
dalla Tipografia Editrice G. Rumor s.r.l. - Vicenza